

POUR · CONNAITRE

Collection dirigée par Georges Pascal

LA PENSÉE
de
KARL MARX

par
HENRI LEFEBVRE



BORDAS

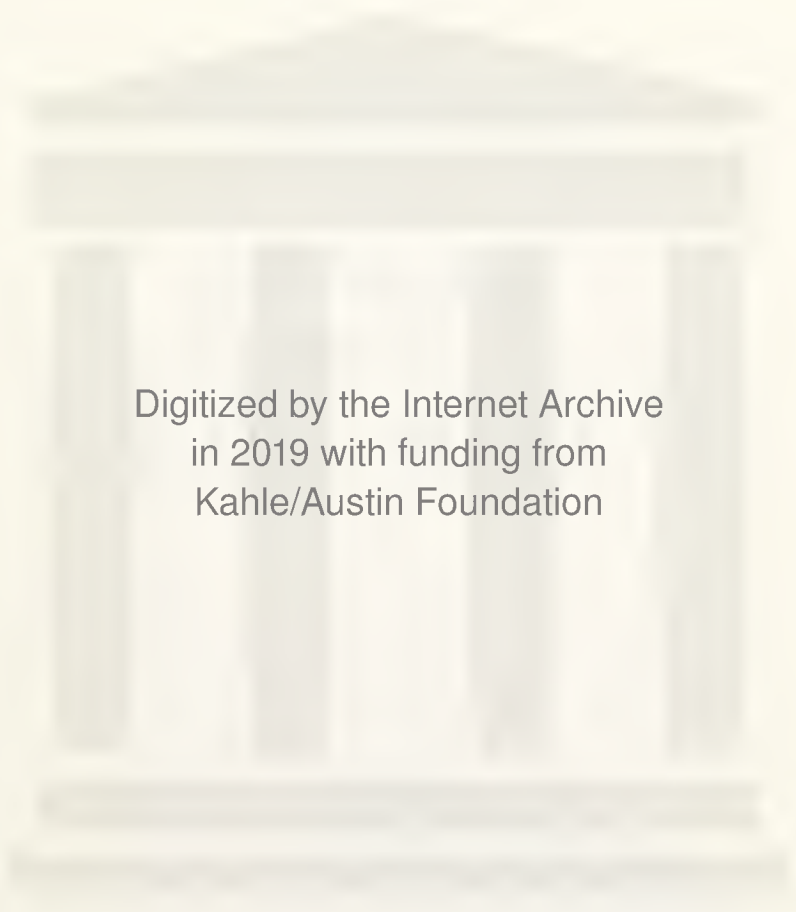
NUNC COGNOSCO EX PARTE



TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

PRESENTED BY

PROF. P. BANDYOPADHYAY



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

*Pour connaître
la Pensée de*
KARL MARX

Thomas J. Bates Library
TRENT UNIVERSITY

DU MÊME AUTEUR

- Le Nationalisme contre les Nations*, E. S. I., 1937.
Hübler au pouvoir, Bureau d'Éditions, 1938.
Nietzsche, E. S. I., 1939.
Le Matérialisme dialectique, Alcan, 1939.
L'Existentialisme, Éd. du Sagittaire, 1946.
Critique de la vie quotidienne, Grasset, 1947.
Le Marxisme, coll. « Que sais-je ? », P. U. F., 1947.
Logique formelle, Logique dialectique, Éd. Sociales, 1947.
Marx et la Liberté, Éd. des Trois Collines, Genève, 1947.
Descartes, Éd. Hier et Aujourd'hui, 1947.
Diderot, Éd. Hier et Aujourd'hui, 1949.
Contribution à l'Esthétique, Éd. Sociales, 1953.
Pascal, tomes I et II, Nagel, 1954.
Musset, L'Arche, 1955.
Rabelais, Éd. Français Réunis, 1955.
Introduction aux morceaux choisis de Karl Marx, Gallimard, 1934.
La Conscience mystifiée, Gallimard, 1936.
Morceaux choisis de Hegel, Gallimard, 1938.
Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel, Gallimard, 1938.
Pour connaître la pensée de Lénine, Bordas (A paraître.)

HENRI LEFEBVRE

*Docteur ès lettres
Maître de recherches au Centre National
de la Recherche Scientifique*

POUR CONNAITRE

LA PENSÉE

DE

KARL MARX

BORDAS

AX 39.5 . L4 1966

© Bordas 1966 n° 361 661 002

Toute reproduction, même partielle, de cet ouvrage est interdite. Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit, photographie, microfilm, bande magnétique, disque ou autre, constitue une contrefaçon passible des peines prévues par la loi du 11 mars 1957 sur la protection des droits d'auteur

Printed in France

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR

Il nous a paru que, dans la collection « Pour connaître la pensée », Karl Marx méritait de figurer, à côté de Proudhon, de Sorel, de Gandhi, de Calvin, de Bossuet, de saint Thomas d'Aquin, de Kant ou de Platon.

Nous avons confié la rédaction d'un « Karl Marx » à un marxiste, le plus qualifié de l'école française, à l'auteur du « Matérialisme dialectique », à Henri LEFEBVRE.

Marx, un des classiques de l'économie politique, est étudié dans les Facultés de Droit sur le même rang que tous les autres économistes. Mais l'austère lecture du « Capital » rebute professeurs et étudiants, et l'Université compte peu de spécialistes du socialisme scientifique. On parle du « matérialisme historique » bien souvent sans le connaître. Nous avons pensé que nos lecteurs seraient curieux de l'économiste et du théoricien chez qui le savant et le politique ne font qu'un. Il leur appartiendra de juger ce qui, dans une œuvre immense et déjà vieille de cent ans, peut paraître valable dans le monde d'aujourd'hui. Ils voudront bien ne pas s'offusquer d'une terminologie maintenant consacrée : « dialectique », « contradiction », « thèse, antithèse, synthèse » sont des mots créés par l'idéaliste HEGEL. Les termes « capitalisme » et « prolétariat » ont passé dans l'usage. La « lutte des classes » n'a rien d'effrayant ; on peut la constater sans la souhaiter ; et même la reconnaître pour y porter remède. La guerre civile est un phénomène social qui emplit toute l'Histoire aux côtés de la guerre étrangère, et Michelet et Duruy, qui n'étaient pas marxistes, ont décrit, avec une lucidité exemplaire et sans mâcher les mots, les combats de classes de la République romaine.

Nous pensons, en tout cas, que l'auteur du « Capital » mérite d'être connu. Le marxisme, qu'on le veuille ou non, a été, depuis un siècle, le levain d'événements historiques capitaux ; il a été la charte de la II^e Internationale et des partis socialistes ; il a guidé Lénine et la Révolution russe. Aujourd'hui, 200 millions de

citoyens soviétiques, les partis communistes de tous les pays l'acceptent comme une méthode d'investigation et de gouvernement du monde moderne. Dans ces conditions, même si on le réprouve, est-il sage de l'ignorer ? Vaut-il pas mieux tâcher de le connaître ? et demander un clair exposé de sa doctrine à un spécialiste plutôt qu'à un adversaire ? Au fait, la réfutation la meilleure — la thèse idéaliste — nos lecteurs la trouveront dans cette même collection, impartiale, puisqu'elle ne veut être qu'une tribune : un thomiste nous exposera la pensée de saint Thomas, un pasteur celle de Calvin, un catholique celle de Bossuet. Nous ne voulons que choisir, pour chaque titre, un écrivain — le plus érudit, le plus fervent — qui connaisse bien l'homme et son œuvre. A lui de convaincre le lecteur.

Ainsi l'éditeur ne prend point parti, sinon pour la culture, pour la science, pour l'esprit. Son désir n'est point de forcer les consciences, mais de leur ouvrir tous les horizons ; il n'en est point d'interdit à qui sait juger, adhérer ou se défendre en homme pensant.

PRÉFACE

A LA DEUXIÈME ÉDITION

Ce petit livre, écrit en 1947, reçut d'un large public, auquel il était d'ailleurs destiné, l'accueil le plus favorable.

La première édition se trouvant épuisée, nous en donnons une seconde édition, un peu modifiée, pour tenir compte des derniers travaux sur l'œuvre de Marx, ainsi que de discussions récentes sur l'interprétation de cette œuvre.

Cependant (et volontairement nous le soulignons ici avec force) aucun changement essentiel n'a été apporté au texte de la première édition. Quelques paragraphes — on verra plus loin lesquels — ont été développés, et c'est tout.

En effet, dans l'ensemble, les apports et discussions ultérieurs ont confirmé les positions prises dans cet ouvrage (1).

Par suite de circonstances complexes, le grand public cultivé a beaucoup mieux accueilli le présent ouvrage que certains marxistes qui ne ménagèrent pas leurs critiques.

Que s'est-il donc passé ?

Au moment où ce livre paraissait (1948), le marxisme allait traverser une sorte de crise, assez douloureuse et pénible; et le malaise qui s'ensuivit, tant chez les marxistes convaincus que chez tous ceux qui s'intéressent au marxisme, de près ou de loin, ce malaise n'a pas encore disparu. Ne serait-ce que pour information, il nous faut en parler ici.

Quelques historiens, dans l'avenir, se préoccuperont sans doute des causes de cette « crise ». Elles furent nombreuses. Nous n'avons pas ici à les analyser, mais seulement à signaler les

(1) Qui diffèrent sensiblement de celles exprimées dans un livre antérieur à la guerre, *Le Matérialisme dialectique*, P. U. F., col. Nouvelle Encyclopédie Philosophique. Ce petit livre grossit l'aspect philosophique du matérialisme dialectique et, sans le séparer de la science, tend cependant à le considérer isolément.

faits. Ajoutons tout de suite que la « crise » s'est résolue, non sans difficultés, par un approfondissement et une maturité plus grande de la pensée marxiste, par un retour aux sources, et enfin par une victoire du marxisme vivant sur un certain marxisme vulgaire (lequel tend à se répandre chez les marxistes comme chez les adversaires, en livrant sans défense les premiers aux attaques des seconds !).

Ces discussions internes ne prouvent-elles pas d'ailleurs que le marxisme vit, qu'il n'a rien d'un dogmatisme brut, et qu'il échappe à certains défauts qu'un anti-marxisme également vulgaire lui attribue sans générosité ?

Vers 1948-1949, quelques marxistes crurent bon d'insister à la fois sur la nouveauté absolue du marxisme, sur la discontinuité absolue existant entre lui et les autres courants philosophiques — et sur son lien immédiat avec la classe ouvrière, ses luttes et ses victoires historiques.

Dans cette prise de position qui insistait unilatéralement sur quelques traits de la conception marxiste du monde, ils furent suivis par presque tous les « partisans » de cette conception. Car un certain esprit « partisan » se voyait ainsi exalté et promu au rang de force plus haute que toute objectivité. Il faut cependant remarquer que plusieurs marxistes, et non des moindres devaient fortement réagir contre un tel dogmatisme sectaire.

Et cependant, alors que les protagonistes de la nouvelle tendance (comme Jdanov) nuançaient encore leurs appréciations et affirmations, des épigones reprirent les formules, les accentuèrent sans précautions et en tirèrent les pires outrances. Dans leurs exagérations et superfétations, ils rencontrèrent (et c'est peut-être là le plus important, le plus curieux symptôme de cette « crise ») l'approbation presque générale. Comme le disait soixante-dix ans auparavant Marx, dans une lettre à Bracke ; on publia alors un tas d'élucubrations peu mûries, dues à la plume de jouvenceaux incultes et ambitieux (lettre du 23 octobre 1877).

A tel point que la théorie présentée dans cet ouvrage, celle du caractère scientifique du marxisme, et de son objectivité parut à certains une véritable trahison !

La conscience de classe du prolétariat se vit promue au rang de réalité historique autonome, par rapport à toute l'histoire et à toute la culture antérieures. Elle devint une « source de vérité ».

Le marxisme en apparut comme l'émanation, la « superstructure ». La théorie marxiste classique de l'extériorité de la science par rapport à la classe ouvrière — et de la nécessité d'une incessante fusion entre la connaissance scientifique et la conscience de classe prolétarienne — parut désuète ou fut abandonnée. On lança des formules et mots d'ordre comme science prolétarienne contre science bourgeoise. Le subjectivisme de classe envahit la pensée marxiste et tendit à supplanter son caractère scientifique. La « position de classe », la « vérité de classe » sembla neuve, vigoureuse, combattive. Quant à la théorie de l'objectivité, on la combattit avec mépris; on la confondit avec le positivisme, avec l'objectivisme universitaire et petit-bourgeois, avec la théorie d'une pensée extérieure à l'histoire, à l'action, à la vie — avec l'antimarxisme !

Il y eut là, en France, mais pas seulement en France, un véritable phénomène élémentaire et spontané. La spontanéité des masses, classiquement considérée par les marxistes comme un élément objectivement réel mais aveugle de l'histoire, se promulguait comme critère de la vérité. Et, d'ailleurs, les partisans de cette spontanéité se donnaient aisément pour ses porte-parole et la transformaient ainsi en un dogmatisme sectaire: leur dogmatisme. Ainsi le marxisme vulgaire submergeait le marxisme scientifique et philosophique vivant.

Après de longues controverses, la plupart des questions ainsi obscurcies ont été à nouveau éclaircies (1). Si, en un sens, la pensée marxiste a perdu du temps, en un autre elle y a gagné en clarté et en force...

La théorie présentée ici, dite de l'objectivité approfondie, semble bien la seule qui corresponde au marxisme vivant.

Cependant, cette théorie est loin d'être complètement élaborée et présentée. Nous nous proposons, dans un ouvrage ultérieur, d'exposer le problème de l'objectivité, dans tous les domaines scientifiques et dans la philosophie. Contentons-nous ici d'en indiquer, avec une extrême brièveté, les grandes lignes, pour compléter l'exposé dans le cours du texte.

(1) Cf. notamment mes articles *Lénine philosophe* et *Une discussion philosophique en U. R. S. S.* (*La Pensée*, n^{os} 57 et 59, septembre-octobre 1954, janvier-février 1955).

La théorie de l'objectivité approfondie s'oppose à toutes les variétés de subjectivisme, et aussi aux théories unilatérales et incomplètes de l'objectivité, aux objectivismes.

a) *Il y a le subjectivisme de la pensée ou de la conscience individuelles (psychologisme, métaphysique du moi, existentialisme, etc...) — et aussi le subjectivisme sociologique, celui qui part d'une prétendue « conscience collective » de groupe ou de classe.*

b) *Il y a aussi plusieurs variétés de l'objectivisme; toutes ces variétés isolent ou séparent un élément de la connaissance, considéré comme donné devant le « sujet » : soit la sensation, soit le fait, soit le concept ou la loi scientifique.*

L'objectivité approfondie relie les uns aux autres tous les éléments ou aspects de la connaissance, en les reliant à l'activité humaine considérée comme un tout. Mais cette activité elle-même ne peut se séparer de la nature (objective, matérielle) dans laquelle elle s'insère en y pénétrant.

L'objectivité approfondie renverse ainsi la situation de la réalité humaine, telle que l'ont vue toutes les nuances du subjectivisme et de l'objectivisme. Ce n'est pas le « monde » (la nature) qui existe dans la conscience humaine, ou pour cette conscience ou devant cette conscience. C'est la conscience et la connaissance, c'est l'homme tout entier qui émerge de la nature par son action pratique, et qui — en même temps, par cette même action — y plonge de plus en plus profondément, en y pénétrant.

Le « sujet », qu'il s'agisse de l'homme agissant et connaissant, de l'homme social ou du « moi » individuel, fait partie intégrante du développement historique et objectif de l'humain, à partir de la Nature et du pouvoir croissant sur cette nature.

Philosophiquement, nous devons donc reconnaître initialement la réalité totalement objective d'une Nature infinie, mais toujours donnée à cet être fini qu'elle enveloppe et produit — l'homme — à travers des objets finis, ces objets que nous avons devant nous, ces arbres et ces plantes, ces collines, etc. (De même, le temps et l'espace infinis sont toujours donnés et présents à travers des instants, des horizons déterminés.)

Mais, d'autre part, nous devons considérer le devenir historique au cours duquel cet être, produit de la nature, l'homme, entre en lutte avec elle, la domine peu à peu, la connaît, la pénètre et produit à son tour des objets innombrables qui sont ses produits,

ses œuvres. En produisant ainsi, l'homme produit son « monde » et se modifie, se « produit » lui-même.

La théorie de l'objectivité approfondie enveloppe donc à la fois la notion d'une nature matérielle objective et la notion d'un processus objectif par lequel l'homme émerge de la nature sans se séparer d'elle. La Nature (matérielle) est dialectique, c'est-à-dire qu'elle enveloppe des contradictions, des conflits, des luttes, et notamment la grande lutte de l'homme — cet être de la Nature — contre la Nature. Et de plus, et en même temps, le devenir de l'homme, son histoire, est aussi et profondément, objectivement dialectique; il enveloppe des luttes, des contradictions, des conflits. Ce développement historique est d'une prodigieuse richesse, d'une prodigieuse complexité. Il se présente à nous avec d'innombrables éléments et aspects, enchevêtrés jusque dans leurs contradictions et par leurs contradictions. Ainsi les classes sociales et les réalités nationales font partie de ces éléments et aspects. La formation de la connaissance et de la conscience est, elle aussi, un processus infiniment complexe et contradictoire, qu'il ne faut pas isoler de la totalité du développement humain.

Nous devons étudier ce développement, dans toute sa richesse et tous ses aspects, avec une méthode objective, qui ne peut être que la méthode dialectique, comme on le verra au cours de l'exposé.

En fin du chapitre premier (introdutif) à notre exposé de la pensée de Karl Marx, nous avons donné quelques exemples simples de « pensée dialectique ». Exemples sensibles, psychologiques, littéraires, que nous gardons, en précisant qu'il ne s'agit là que d'illustrations un peu « vulgaires » de la méthode. Des exemples plus probants, plus profonds, pourraient s'emprunter à telle ou telle science; et nous pourrions proposer aux réflexions du lecteur la dialectique de l'infini et du fini dans la théorie mathématique des ensembles (les « transfinis ») — ou encore la dialectique du continu et du discontinu dans la microphysique, ou celle du hasard et du déterminisme dans la même science avec les problèmes extrêmement ardues qui se posent aujourd'hui (et qui ne sont pas tous résolus, de loin).

Si nous conservons ce paragraphe, c'est pour des raisons pédagogiques. Avec l'idée de ménager une sorte d'accès facile et de palier s'ouvrant vers des problèmes incomparablement plus difficiles!

D'autre part, la situation philosophique, en France, s'est notablement modifiée, depuis l'avant-guerre, et même depuis 1947 (date à laquelle fut écrite cette étude).

Pour une pensée philosophique ou pour un « bon sens » formés par les méthodes traditionnelles — et avant tout par la vieille logique — la dialectique avait quelque chose de paradoxal. Toute contradiction apparaissait comme absurde et comme réduisant l'intelligence humaine soit au silence, soit à la reconnaissance de sa propre absurdité.

Mais le XX^e siècle a traversé trop de crises et de drames, les hommes de ce siècle ont à résoudre trop de problèmes posés par des contradictions et conflits de toutes sortes, pour ne pas reconnaître aisément la réalité des conflits et contradictions !

Avant-guerre, les philosophes et l'enseignement de la philosophie rejetaient, à quelques rares exceptions près, la dialectique. Les uns au nom d'« intuitions » peu rationnelles (les disciples de Bergson, etc.); d'autres au nom d'une raison traditionnelle (les continuateurs de Descartes, de Kant, etc.). Les premières publications philosophiques sur la dialectique rencontrèrent en France fort peu d'échos (1).

Mais, aujourd'hui, tous les philosophes, ou peu s'en faut, sont dialecticiens !

Tel d'entre eux fonde sa conception du monde sur la dialectique de l'« en-soi » et du « pour soi », — ou de l'être et du néant, — ou du sujet et de l'objet, du moi et de « l'autre ».

Tel d'entre eux encore parle de la dialectique du « transcendant » et de l'« immanent ». Ou de la dialectique des innombrables couples associés que nous rencontrons : l'homme et la femme, le jour et la nuit, la lumière et les ténèbres, la veille et le sommeil, le rêve et la vie. Tel d'entre eux parle de dialectiser la dialectique.

Tel historien de la technique, tel sociologue prend comme thème central la dialectique de l'outil et de la main qui le manie — du milieu naturel et du milieu technique.

Tel historien des religions discours sur la dialectique du sacré et du profane, etc., etc...

(1) *Morceaux choisis de Hegel*, par N. Guterman et H. Lefebvre. Gallimard, éd., 1938 ; *Cahiers de Lénine sur la Logique de Hegel*, mêmes auteurs, Gallimard, éd., 1939.

Des noms ? Mais il faudrait citer à peu près tous les philosophes, historiens, sociologues, écrivains de notre temps. Et ce serait l'objet d'un autre livre sur les conceptions actuelles de la dialectique. Le lecteur averti pourra chercher et trouver aisément les noms et les œuvres. Nous lui proposons cette devinette idéologique...

En bref, la dialectique devient une tarte à la crème. La question n'est plus de montrer l'importance et l'intérêt de la pensée dialectique en la défendant contre les variétés de l'intuitionnisme ou du rationalisme traditionnels. La question aujourd'hui primordiale, en France (philosophiquement), est celle du contenu de la pensée dialectique.

Deux conceptions s'affrontent, implicitement. Pour l'une, la dialectique se définit subjectivement. Elle est intérieure à la conscience, ou du moins n'existe que par et pour la conscience. Les termes entre lesquels le philosophe décèle des contradictions n'existent que dans l'homme et par l'humain. Il n'y a contradiction qu'à l'intérieur d'une conscience qui la vit et la comprend.

Pour l'autre conception, la dialectique plonge dans la réalité de l'histoire, de la pratique, de la vie, de la nature enfin. Toute contradiction pensée ou devenue consciente exprime et « reflète » des contradictions réelles. La conscience d'une contradiction ne la fait pas naître; en même temps elle l'aggrave et tend vers la solution. La contradiction dans la conscience vient de la prise de conscience d'une contradiction objective, antérieure à la conscience que nous en prenons.

Et nous retrouvons ici la théorie de l'objectivité approfondie, que nous exposons comme seule dans la ligne du marxisme vivant. De plus, seul le matérialisme dialectique, à notre avis, est véritablement dialectique. Toute tentative d'idéalisme dialectique aboutit à des impasses. Elle restreint ou détruit la dialectique.

*
* * *

Une autre question a soulevé, depuis quelques années, de vives controverses: le rôle, l'importance, l'intérêt des œuvres de jeunesse de Marx (1).

(1) Ces œuvres de jeunesse n'ont été retrouvées et publiées que depuis vingt à vingt-cinq ans. Leur publication n'est pas encore complète.

La question a pris une telle ampleur qu'à propos de ces œuvres des tendances divergentes se sont manifestées chez les marxistes et, en dehors du marxisme, chez un grand nombre de philosophes préoccupés de comprendre le marxisme, soit pour le combattre, soit pour intégrer à leur propre « système » un fragment du marxisme.

Examinons d'abord les problèmes posés par ces derniers et les attitudes prises par eux.

Les œuvres de jeunesse de Marx furent essentiellement des œuvres philosophiques, reprenant, transformant ou développant des notions philosophiques antérieures comme celle de pratique, d'aliénation, d'« homme total », etc. (1).

Les œuvres de maturité, comme Le Capital, sont essentiellement économiques et scientifiques.

La thèse soutenue par quelques philosophes contemporains, non des moindres (2), est alors la suivante. D'abord, la publication des œuvres de jeunesse bouleverse complètement l'idée que l'on se faisait du marxisme. Ensuite, les œuvres de la maturité (notamment Le Capital) sont rétrécies par rapport aux

On les trouve dans la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (édition dite MEGA), parue à Moscou de 1927 à 1932, par les soins de l'Institut Marx-Engels. En dehors de nombreux et importants articles et de la thèse de doctorat de Marx, les œuvres de jeunesse comprennent :

1^o *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (commencée peut-être en 1841, terminée en 1843), par Karl Marx.

2^o *La question juive* (1843-1844), par Karl Marx.

3^o *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843-1844), par Karl Marx, édité en 1945.

4^o *La Sainte-Famille*, par Marx-Engels (1844, publié en 1845).

5^o *Les manuscrits économico-philosophiques de 1844.*

6^o Les thèses sur Feuerbach (mars 1845, publiées par Engels en 1888).

(1) Les nécessités de l'exposé obligent l'auteur ici à une grave faute pédagogique. En effet, cette préface fait allusion aux notions qui se trouvent dans le corps de l'ouvrage. Le lecteur est prié de se reporter au chapitre II pour revenir ensuite à cette préface.

(2) Des noms ? Ne prolongeons pas indûment l'énigme proposée au lecteur. Au surplus, les noms à citer sont ici beaucoup moins nombreux qu'au précédent paragraphe. Il s'agit principalement de M. G. Gurvitch (notamment dans le dernier chapitre de *Vocation de la Sociologie*), de M. Merleau-Ponty (notamment dans sa leçon inaugurale au Collège de France, publiée sous le titre *Éloge de la philosophie*) et de M. J.-P. Sartre (articles divers des *Temps Modernes*).

œuvres philosophiques, moins riches, quelque peu sclérosées; et leur caractère scientifique (à la fois contestable et limité, d'après ces philosophes) les rend moins intéressantes et moins importantes que les œuvres juvéniles.

Contre cette tendance, nous maintenons ici notre interprétation.

Les œuvres de jeunesse enrichissent notre connaissance du marxisme, ou plutôt nous montrent mieux la richesse de la pensée marxiste. Leur publication, leur étude n'ont cependant pas bouleversé ou transformé de fond en comble la compréhension du marxisme. Elles permettent surtout d'en mieux étudier la formation, le développement. Plus précisément, les thèmes philosophiques des œuvres de jeunesse passent dans les œuvres scientifiques, en y prenant un sens et un contenu nouveau, en se reliant à la connaissance (scientifique) de l'histoire, de l'économie politique — en se reliant aussi à la critique vivante, révolutionnaire, de la société bourgeoise, donc à l'action.

Par exemple, la théorie de l'homme total, c'est-à-dire du plein épanouissement de l'être humain, devient dans *Le Capital* étude de la division du travail et critique de la séparation et du caractère parcellaire des travaux dans la société bourgeoise. La théorie de l'aliénation (arrachement de l'homme à lui-même par certaines de ses œuvres et produits de sa propre activité) devient dans le *Capital* théorie du « fétichisme » (l'argent, qui représente des rapports sociaux, des rapports historiques entre les hommes, prend une sorte de réalité indépendante; cf. *infra*).

Ainsi les œuvres de jeunesse se trouvent en plein cœur de l'actualité. Par un singulier paradoxe, ce sont des philosophes appartenant aux tendances que Marx et Engels critiquèrent (idéalisme dialectique, positivisme, empirisme) qui cherchent dans ces œuvres leur nourriture et leur justification.

Chez les marxistes, la publication presque intégrale des œuvres de jeunesse a permis d'éliminer une école qui simplifiait et schématisait assez grossièrement la formation du marxisme.

On connaissait déjà, par les œuvres publiées du vivant même de Marx et d'Engels, leurs liaisons avec l'hégélianisme et les hégéliens — avec le matérialisme allemand prolongeant le matérialisme français du XVIII^e siècle (avec Feuerbach) — avec l'économie politique anglaise et le socialisme utopique français.

D'où une trop facile étude des « origines », des

« influences ». D'où surtout une division en périodes.

Il y aurait eu une « période hégélienne », suivie d'une période « feuerbachienne » et enfin d'une troisième période, décisive, au cours de laquelle Marx et Engels auraient à la fois critiqué l'un par l'autre leurs deux maîtres et réalisé la synthèse de leurs philosophies.

Ainsi, dans cette troisième période, ils auraient mis fin par le matérialisme de Feuerbach à leur idéalisme hégélien — et en même temps uni la dialectique hégélienne au matérialisme de Feuerbach, constituant ainsi le matérialisme dialectique.

Il y aurait eu, de même, une période consacrée à l'élaboration du matérialisme historique et une période consacrée à celle du matérialisme dialectique.

Contre cette « périodisation » empruntée au grand marxiste russe Plékhanov, mais cependant superficielle, nous maintenons ici et précisons les thèses de la première édition du précédent volume.

Marx (pas plus qu'Engels) n'a jamais été complètement hégélien. Dès ses années d'étudiant, dès sa thèse de doctorat sur le matérialisme de l'antiquité (Démocrite, Épicure), nous retrouvons maintenant les germes de son matérialisme dialectique, les prodromes de sa critique future de l'idéalisme hégélien. Et cela bien que la thèse et les fragments de cette époque restent imprégnées d'hégélianisme, bien que le jeune philosophe s'exprime en langage hégélien. Mais, entendons-nous, il s'agit de germes. Ils y sont ; ils n'apparaissaient pas comme tels à Marx quand il écrivait ces textes. Ils y sont pour nous, aujourd'hui, après coup, mis en lumière par le développement qui en sortit. Nous ne pouvons donc pas, objectivement, ne pas en tenir compte.

De même, Marx (pas plus qu'Engels) n'a jamais été disciple de Feuerbach. Dès qu'il connut l'œuvre du grand matérialiste allemand, il l'assimila de façon critique. Jamais, à aucun moment, il n'adopta l'attitude passive, contemplative, que Feuerbach prenait devant la Nature infinie et qu'il attribuait à l'« homme » tel qu'il se le représentait dans sa philosophie. Cette survivance de spéculation pure, de religiosité, Marx la rejetta aussitôt. Tout de suite il conçut l'homme et l'humain comme actifs dans la nature et sur la nature ; donc comme réels par une pratique (sociale) et par une histoire (également

sociale). C'est ainsi que Marx et Engels présentent l'espèce humaine comme une réalité vivante, à la fois naturelle et historique.

A cette même époque, Marx et Engels élaborent leur conception matérialiste de l'histoire (le matérialisme historique). Conception encore incomplète : il leur manque d'abord une connaissance approfondie de l'histoire — ensuite la connaissance de l'économie politique (et la critique des économistes « classiques ») — enfin la claire et définitive fusion entre la méthode dialectique et l'histoire. Cependant, objectivement, ce matérialisme historique encore incomplet enveloppe déjà une pensée et une méthode dialectiques. Non seulement Marx et Engels pensent dialectiquement, mais leur conception contient des germes déjà développés du matérialisme dialectique comme tel. On ne peut donc séparer la période du matérialisme historique et celle du matérialisme dialectique. Il y a formation, développement continu. Le matérialisme dialectique s'est formé comme une réalité vivante, de façon vivante, donc continue — mais en traversant des difficultés, en résolvant ses problèmes, en mûrissant. Comme une réalité vivante. Il a eu, il a encore son histoire. Et cette histoire est elle-même dialectique !

Il s'ensuit que l'on n'a pas le droit de simplifier, de schématiser cette formation... Les questions qui se posent sont bien autrement complexes. Il nous faudrait suivre dans ses multiples détours et accidents la pensée hautement complexe de Marx et d'Engels. De plus, il ne s'agit pas de problèmes intéressant seulement l'historien, de recherches « philologiques » relevant de la pure érudition. Il s'agit aussi et surtout de questions philosophiques encore vivantes et brûlantes. Dans les exposés actuels, pour des raisons pédagogiques et théoriques, on présente d'abord le matérialisme dialectique, puis le matérialisme historique comme sa conséquence (l'application à l'histoire de la méthode et de la théorie dialectique de la connaissance). Mais, par un procédé connu depuis longtemps, l'ordre de l'exposition renverse l'ordre de l'acquisition. Impossible de procéder autrement. Cependant, la liaison interne, profonde, entre matérialisme historique et matérialisme dialectique, reste incomplètement éclairée, tant que l'on ne peut pas la suivre dans la formation elle-même de leur unité, dans les élargissements successifs de la conception marxiste du monde.

Il nous est impossible, dans une trop brève étude, d'épuiser la question. Il y a place encore pour une étude approfondie, qui nécessiterait des centaines de pages, de la formation du marxisme. Sauf arguments contraires, il nous paraît que cette étude approfondie confirmera les thèses présentées ici dès 1947.

Ce n'est pas tout.

En dehors de la schématisation « plékhanovienne » ci-dessus mentionnée, et critiquée, et encore assez répandue, se sont manifestées chez les marxistes deux tendances opposées, toujours à propos des œuvres de jeunesse.

Comme il arrive souvent, ces tendances ont été rarement explicitées, systématisées, poussées jusqu'au bout et formulées. Cependant elles existent, à l'arrière-plan de beaucoup d'écrits, et d'ailleurs liées (plus ou moins obscurément) à d'autres positions et problèmes philosophiques.

Les uns, jusqu'ici les plus nombreux, ont tendance à minimiser et même à rejeter les œuvres de jeunesse.

Les travaux essentiels de Marx seraient exclusivement les travaux scientifiques, et politiques (avant tout Le Capital).

Les œuvres de jeunesse ne seraient donc que des travaux préparatoires : quelques matériaux de la construction, quelques étais, non l'édifice lui-même, destiné à transformer ces matériaux encore informes.

Leur étude n'aurait donc qu'un intérêt « philologique ». Le marxisme constitué comme tel porterait une date bien déterminée (1848 : le Manifeste, ou 1859 : Critique de l'économie politique et mise en train du Capital).

Plus encore. Ces œuvres de jeunesse étant des œuvres de transition, influencées par les idéologues antérieurs (même si une critique s'y manifeste), toute attention portée à ces textes ramènerait les marxistes sous ces influences et les livrerait sans défense aux « idéologues » bourgeois qui, aujourd'hui, tentent de s'emparer de ces thèmes philosophiques.

D'après cette tendance, la philosophie, parce qu'elle n'a plus d'existence indépendante (de la science, de l'action), parce qu'elle n'a plus d'existence spéculative, n'aurait plus du tout d'existence propre. Elle serait, dans le marxisme, par Marx — dans les œuvres de sa maturité, — fusionnée avec la science jusqu'à s'y perdre.

C'est ainsi que toute recherche proprement philosophique,

même s'inspirant des œuvres de jeunesse de Marx, a été âprement pourchassée par certains marxistes. Notamment, ils ont poursuivi comme « néo-hégélienne » toute reprise, toute élaboration des thèmes hégéliens repris par Marx : la théorie de l'aliénation, celle de l'« homme total », et même les recherches sur la formation dans l'histoire, depuis la pensée grecque, des principales notions de la philosophie (les « catégories ») (1).

Comme on le voit, cette attitude se relie à l'interprétation dogmatique et sectaire du marxisme, qui le sépare de tous les autres courants de pensée, antérieurs ou extérieurs à lui, et le présente comme absolument et radicalement nouveau.

Par contre, d'autres interprètes du marxisme s'efforcent pour ainsi dire de reculer la date de sa formation : l'heure H à laquelle il est apparu, d'un bloc, tout constitué.

Ils découvrent le matérialisme dialectique, sorti de la pensée antérieure et des influences comme Minerve du cerveau de Jupiter, dès les œuvres de jeunesse. Et, sinon dans la thèse de doctorat de Marx, du moins dans les Manuscrits de 1844 (2).

Contre ces deux tendances, il semble indispensable de reprendre et de soutenir aussi fortement que possible la position définie dans la première édition de ce livre.

La deuxième tendance supprime les problèmes, l'histoire complexe du marxisme, sa formation vivante. Elle accepte du

(1) Cette tendance, assez répandue en U. R. S. S. (cf. mon article cité plus haut : *Une discussion philosophique en U. R. S. S., La Pensée*, janvier 1955), a soulevé récemment les protestations des meilleurs philosophes soviétiques : « Il est d'autant plus nécessaire de souligner l'importance des études et investigations sur les catégories philosophiques qu'on rencontre chez nous des philosophes qui expriment par principe une attitude négative à l'égard de ces recherches. On soutient cette attitude avec des arguments qui se présentent bien : la lutte contre la scolastique et l'hégélianisme. On proclame scolastique toute étude sur des problèmes comme celui de la liberté et de la nécessité, de la causalité et du déterminisme, etc... Le seul fait de poser ces problèmes est taxé d'hégélianisme, de rupture avec les sciences » (G. Gak, *Sur les catégories de la dialectique matérialiste, Le Communiste*, 1954, n° 13).

(2) Je ne puis que renvoyer ici à ma polémique avec le marxiste italien L. Colletti, dans *Il Contemporaneo*, 1954, n° 24, 33, 34 ; ainsi qu'aux remarquables articles de Palmiro Togliatti dans *Rinascita* (juin 1954), partiellement traduits dans *La Nouvelle Critique* (février 1955), et de Cesare Luporini (*Rinascita*, janvier 1955).

marxisme l'interprétation fermée, sectaire, et s'occupe seulement de dater autrement sa constitution miraculeuse. Pour elle, le marxisme surgit subitement, d'une manière extra-historique, dans l'histoire. En voulant faire de Marx et d'Engels les porte-parole de l'histoire ou du prolétariat, on leur attribue (avec inconscience) une surprenante génialité individuelle ! On sous-traît ainsi, sans même s'en apercevoir, le marxisme à ses propres notions fondamentales, à ses propres « catégories » (attitude qu'un peu de réflexion trouve à la fois absurde et bien naturelle, puisque précisément on néglige l'étude et l'élaboration de ces catégories !).

En fait, l'analyse historique — en fonction des textes et du « contexte » social — retrouve dans les œuvres de jeunesse, d'abord et surtout, les germes du matérialisme dialectique. Que sont des germes ? Ils sont déjà le développement ultérieur, l'être vivant à venir ; et ils ne le sont pas encore. Ils se raffermissent et se développent de moment en moment traversé, d'étape en étape. Pour atteindre seulement à un certain moment l'être vraiment constitué, apparaissant comme tel, naissant, surgissant de la vie environnante avec sa vie propre. Mais, d'autre part, du fait que cette réalité vivante naquit et se forma dans un « milieu », peut-on attribuer à ce milieu, à ses « influences », les étapes traversées ? Ce point de vue est abstrait et sans vie !

En somme, la deuxième tendance, malgré ses préoccupations en apparence plus larges, se ramène à la première. Elle ne pose aucun problème nouveau, sinon un problème « philologique » : une question de date.

Contre la première tendance, on peut soutenir que non seulement elle donne du marxisme une interprétation étroite, mais qu'elle stérilise la recherche historique et plus encore la recherche philosophique.

L'étude des œuvres de jeunesse ne transforme pas l'interprétation du marxisme. Elle ne permet en rien de déprécier les œuvres scientifiques et de substituer la philosophie à la science (économique, politique, historique).

Et cependant cette étude permet d'approfondir singulièrement le marxisme en tant que philosophie (ou, si l'on veut, le côté philosophique du marxisme : théorie de la connaissance, méthodologie, conception du monde, de la nature et de l'homme).

À notre avis donc, les œuvres de jeunesse empruntent à la

philosophie antérieure (idéaliste avec Hegel — matérialiste avec Feuerbach) des notions fondamentales. Ces notions, dès le début, apparaissent déjà comme transformées. Elles prennent un sens nouveau, concret, historique, humain, alors qu'auparavant elles se perdaient dans l'abstraction spéculative. Elles se dégagent donc de cette abstraction, en renouvelant leur sens et leur champ d'application. Par exemple la notion de praxis (pratique sociale), celle de l'aliénation, celle de l'« homme total ».

L'interprétation étroite (sectaire) qui coupe le marxisme de ses sources, et qui coupe en même temps de sa formation et de son histoire le marxisme constitué, perd ainsi une richesse philosophique infiniment précieuse.

C'est le marxisme tout entier que l'on mutile. En fusionnant de façon unilatérale la philosophie avec la science, on en vient à ne plus comprendre comment cette science se relie à la philosophie, comment elle s'est enrichie avec l'apport de la philosophie (c'est-à-dire comment les thèmes philosophiques sont passés dans l'œuvre économique, historique et politique de Marx).

A notre sens donc, il convient de reprendre dans les œuvres de jeunesse, pour les mettre en pleine lumière, les thèmes philosophiques qu'elles contiennent. Il faut pronouvoir ces thèmes, les développer à nouveau.

Le fait que des philosophes non marxistes ou adversaires du marxisme se préoccupent de ces thèmes ne prouve rien sinon que les marxistes ont eu tort de les abandonner. Ainsi, le fait que certains « existentialistes » ou même certains philosophes chrétiens parlent de l'aliénation humaine n'est pas un argument. A ce compte, parce que les nazis ont discoursé sur leur « socialisme », ils auraient compromis le socialisme ! ou parce que tant d'idéologues parlent inconsidérément de la Liberté et en mystifient la notion, il faudrait renoncer à la théorie marxiste de la Liberté !

Au contraire, du moins à notre avis. La possibilité d'interprétations divergentes de l'aliénation montre l'actualité profonde de cette notion et prouve qu'elle exprime ou « reflète » philosophiquement les problèmes profonds de la vie humaine. La possibilité d'une interprétation idéaliste, métaphysique, de la notion montre que les marxistes doivent reprendre leur bien, en poursuivre dans leur sens l'élaboration et l'application concrète à la réalité humaine pratique, quotidienne.

De même, l'extrême confusion et l'obscurité qui se sont répandues autour de la notion de « totalité » et d'homme total prouve seulement que sur ce point important se poursuit la discussion entre marxisme et antimarxisme : la lutte entre matérialisme dialectique et idéalisme.

Alors s'ouvrent devant nous des perspectives et des problèmes proprement philosophiques. Quel sens vivant, critique et constructif donner aujourd'hui à ces notions : pratique sociale, aliénation humaine, « homme total » ?

Poser et résoudre ces problèmes n'est point ici notre projet. Un exposé sur la pensée de Marx a forcément des limites, imposées à la fois par les limites matérielles de l'ouvrage et les limitations de son programme. Nous n'exposerons ni l'œuvre des continuateurs de Marx, ni les possibilités de nouveaux développements du marxisme.

Il nous suffit ici de montrer, à grands traits, que la pensée de Marx reste vivante, non seulement parce qu'elle est au centre de toutes les préoccupations de l'époque (et non seulement politiques, ou économiques, mais philosophiques), mais parce qu'il y a un marxisme vivant, en lutte à la fois contre le marxisme vulgaire et contre les adversaires extérieurs au courant marxiste.

Avril 1955.

INTRODUCTION



LES PRÉJUGÉS CONTRE LE MARXISME

Il faut remonter aux débuts du christianisme, ou au temps des guerres de religion — bien que le marxisme n'ait rien de commun avec une nouvelle religion — pour rencontrer dans l'histoire une doctrine aussi attaquée, aussi calomniée, aussi persécutée qu'aujourd'hui celle de Karl Marx.

Une lutte « idéologique » acharnée se livre autour de ce grand penseur. Cette lutte « idéologique » n'est qu'une manifestation et un aspect de luttes de classes et de luttes *politiques* très vastes, à l'échelle du monde moderne tout entier. Les « passions » (c'est-à-dire les *intérêts*) économiques et politiques expliquent la violence de cette lutte, son caractère tour à tour perfide et brutal.

Chacun sait qu'à ses débuts *la science de la nature* suscita l'inquiétude et l'hostilité des pouvoirs établis. La condamnation de Galilée, qui « prétendait » que la terre tourne, est encore dans toutes les mémoires. Cette condamnation ne fut d'ailleurs qu'un épisode, le plus connu, d'une longue, tenace et dramatique lutte des savants pour la liberté de la raison et pour la connaissance scientifique. On leur reprochait, en ce temps-là, « l'impiété » de la science, du seul fait qu'ils n'expliquaient pas toutes choses par la « volonté de Dieu » et la « Providence ». Ici, encore, la lutte idéologique recouvrait une lutte politique. Qui paralysait la science naissante de la nature ? Qui s'opposait à ses progrès ? Les pouvoirs établis d'origine moyenâgeuse, ceux qui devaient être vaincus, lors de la grande Révolution de 1789-1793, par ses principes de Raison et de Liberté.

Bien rarement cependant, la réaction contre les premiers physiciens ou chimistes eut la violence de l'action entreprise dans les temps modernes contre les marxistes, par exemple dans l'Allemagne hitlérienne. Pourquoi ? parce que la liaison entre les objectifs de la lutte politique et ceux de la science naissante était alors moins claire et moins immédiate qu'au-

jourd'hui. Le marxisme veut être essentiellement — et il est — *la science de la société et de l'histoire*. Or cette connaissance scientifique de la société s'élève directement et expressément contre certains « pouvoirs établis », ceux qui représentent la bourgeoisie et le capitalisme ; elle montre que leur domination perd toute raison d'être, et qu'elle sera remplacée par une organisation nouvelle, plus rationnelle et plus libre, de la société. D'où la haine que suscite et que répand l'habile propagande de ces « pouvoirs établis » contre une doctrine qui en elle-même se présente comme exclusivement et simplement *scientifique*, avec des arguments et des preuves *rationnels*, et fait seulement appel à la raison pour se faire comprendre.

La campagne *permanente* contre Marx et le marxisme se traduit, au degré « inférieur », par de grosses calomnies reprises inlassablement par les journaux et les orateurs des partis « antimarxistes ».

Depuis l'année 1860 (depuis près d'un siècle) on répète que Karl Marx vécut grassement, à Londres, en se faisant entretenir par ceux qu'il prétendait défendre, les travailleurs. Alors qu'en vérité — on le verra un peu plus loin — Marx vécut en exil, à Londres, très misérablement, mais dans une inégalable dignité, tout entier consacré à son œuvre scientifique.

Autre basse calomnie. L'amour de Marx pour sa femme, Jenny von Westphalen — qui le méritait — fut d'une telle profondeur et d'une telle beauté que ce couple mériterait d'être placé au rang des plus célèbres. Le « roman » de Karl et de Jenny ne le cède à aucun autre. Et c'était probablement en pensant à sa femme que Marx écrivait en 1844 ces lignes remarquables (il avait alors vingt-six ans et venait de se marier) :

« Dans le rapport de l'homme avec la femme, considérée comme proie et servante de la volupté, se trouve exprimée l'infinie dégradation où l'homme existe pour lui-même ; car le mystère de ce dernier rapport s'exprime sans équivoque, incontestablement, manifestement, et se dévoile dans le rapport de l'homme avec la femme. Du caractère de ce rapport il suit jusqu'à quel point l'homme s'est compris lui-même comme homme ; le rapport de l'homme avec la femme étant le rapport le plus naturel de l'être humain avec l'être humain, il s'y

révèle jusqu'à quel point le comportement naturel de l'homme est devenu humain et jusqu'à quel point son être humain est devenu naturel — jusqu'à quel point sa nature humaine est devenue pour lui sa nature. Vient aussi se révéler dans ce rapport jusqu'à quel point le besoin de l'homme est devenu humain — jusqu'à quel point l'autre être humain, en tant qu'être humain, est devenu un besoin pour lui... »

Marx proteste à la fois contre les mœurs traditionnelles qui font de la femme la « propriété » de l'homme, donc la traitent comme une chose non-humaine, comme une marchandise (la prostitution complétant le mariage !) — et contre la théorie grossière d'après laquelle l'absence d'engagement réciproque de l'homme et de la femme guérirait tous ces maux. Il demande que la femme soit traitée comme un être humain libre et responsable, respectée et aimée comme telle.

Cela n'empêche pas qu'on lit encore, et qu'on entend dire, que les partisans du socialisme scientifique — les marxistes, « les communistes » — veulent la « communauté des femmes » !

A un niveau plus « élevé », la campagne antimarxiste emploie des arguments plus subtils. Les contradictions ne font pas peur aux polémistes. Tantôt ils prétendent démontrer que le marxisme *n'est pas une science* — qu'il est un ensemble de thèmes de propagande, employés par des « meneurs » politiques — ou encore qu'il n'est qu'un « mythe » une « idée-force », née au XIX^e siècle. Tantôt ils admettent le caractère scientifique du marxisme, mais ils prétendent démontrer que précisément la réalité humaine est trop complexe, trop variée pour ne pas échapper à toute science !...

Après avoir longtemps *ignoré* le marxisme, après l'avoir longuement laissé de côté avec dédain, les « officiels » — économistes, historiens, sociologues, juristes — se sont employés à le *réfuter*. Mais certains arguments, et surtout certaines prévisions tirées de l'œuvre de Marx, se sont montrés vérifiés par les faits ; notamment tout ce qui concerne les crises, les guerres, les convulsions de la société contemporaine. Alors, depuis quelques années, la mode a changé ; on ne réfute plus, on « dépasse » le marxisme ; on va plus loin que Marx ; on est plus socialiste que lui, plus humain et plus « humaniste » que lui ; on veut la liberté et le progrès mieux que lui — et sans lui, c'est-à-dire contre lui !

C'est ainsi que les adversaires du marxisme arrivent à embrouiller la question, à empêcher ceux qui pourraient comprendre Marx d'y parvenir et même parfois de l'essayer.

La première règle pour comprendre la pensée de Marx, elle celle que prescrit *Descartes*, c'est-à-dire la première règle de toute méthode scientifique : « éviter soigneusement la précipitation et la prévention » (*Discours de la Méthode*, 2^e partie), éliminer les *préjugés* (les *préventions*) et se garder de se prononcer trop vite, avant d'être arrivé à comprendre « si clairement et si distinctement » qu'il ne reste aucune raison de « mettre en doute » ce dont il s'agit.

Comme le marxisme est une science, il ne redoute pas cette méthode rationnelle d'examen et d'étude. Plus encore : il la réclame !

D'ailleurs, il importe de ne pas oublier que le marxisme propose une théorie et une explication de ce qui se passe autour de nous, dans la vie de chaque jour, dans la société et la réalité humaine telles que chacun de nous peut le constater. Le difficile, pour comprendre le marxisme, c'est de laisser de côté les préjugés qui ont pu se lier, pour chacun, à ses expériences humaines et sociales — sans laisser de côté ces expériences elles-mêmes, mais, au contraire, en les reprenant, en les approfondissant, en les *comprenant* et en les élevant au rang de connaissance.

II

MARXISME ET PATRIE

MARXISME ET RELIGION

Une des plus grandes erreurs que l'on puisse commettre en cherchant à comprendre Marx, c'est d'aborder son étude — consciemment ou non — à partir de certaines formules concises, devenues populaires, qui passent souvent pour résumer sa pensée.

Or ces formules célèbres doivent d'abord se rattacher à leur contexte ; ainsi seulement elles prennent tout leur sens, qui parfois se trouve le contraire de celui qu'on leur attribue généralement.

Marx et Engels ont écrit, dans le *Manifeste communiste* de 1847-48, que « les prolétaires n'ont pas de patrie ».

Dans leur pensée, cette phrase signifie que la « classe dominante » (la bourgeoisie) refuse à la classe ouvrière la place qu'elle mérite dans la nation. Elle ne peut pas la lui accorder, puisqu'elle prétend dominer et posséder la nation comme sa propriété ! — Cette théorie, en 1848, correspondait à une expérience, à une revendication profonde des ouvriers ; dans le même sens, peu auparavant, le philosophe Auguste Comte avait pu écrire que le prolétariat moderne se trouve « campé » dans la nation — comme des nomades campés dans une bourgade.

Prise isolément, cette phrase semble signifier que les prolétaires ne veulent pas, ne doivent pas avoir de patrie. Et c'est en ce sens qu'elle a été longtemps prise, à la fois par ceux qui s'inspiraient du marxisme en l'infléchissant dans un sens anarchiste — et par les adversaires du marxisme, trop heureux de l'aubaine. Et pourtant Marx et Engels avaient bien précisé le sens de leur formule :

« On a reproché aux communistes de vouloir abolir la patrie, la nationalité. Mais les prolétaires n'ont pas de patrie : on ne peut donc leur prendre ce qu'ils n'ont pas ! Le prolétariat doit s'emparer du pouvoir politique, se constituer en

classe nationale, se constituer lui-même en nation ; il est encore national, mais il ne l'est plus au sens de la bourgeoisie... »

Chose curieuse, il a fallu trois quarts de siècle et plus encore pour que ces phrases — dont on pourrait dire, s'il ne s'agissait d'une science, d'une *sociologie*, qu'elles furent « prophétiques » — découvrent toute la richesse de leur sens. Marx et Engels ont dit que le prolétariat industriel et le peuple, cet ensemble des travailleurs, devaient (pour se libérer, pour faire progresser l'ensemble social) « *conquérir la nationalité* », comme ils doivent aussi « *conquérir la démocratie* » (*Manifeste*).

La classe avancée, progressive, ne doit donc ni se laisser impressionner par le nationalisme bourgeois et se lier par un serment de fidélité à la conception capitaliste de la patrie et aux institutions qui la représentent — ni se détourner de la nationalité. Elle doit la conquérir, *se constituer en nation*, en renouvelant profondément la nationalité. C'est exactement le contraire de ce qu'on voulait faire dire à Marx et Engels, lorsqu'on leur attribuait la négation brutale de la patrie et de la nation !

D'ailleurs, Marx et Engels insistent sur le fait qu'en dépassant le point de vue étroit du nationalisme bourgeois, les représentants politiques des classes progressistes prendront position sur toutes les questions internationales, et que, dans tous ces problèmes, leur position sera également progressiste. Les véritables démocrates, les véritables représentants du prolétariat dans les différents pays se trouveront nécessairement d'accord pour déterminer une grande politique mondiale de démocratie et de progrès. Entre les prolétaires des différents pays, conscients de leur mission et de leur avenir, il ne peut exister aucune raison profonde et durable de désaccord non parce qu'ils suppriment brutalement les frontières, mais parce qu'ils développent largement les échanges matériels et spirituels entre les peuples, et surtout *parce qu'ils ne se proposent pas et ne peuvent pas se proposer de dominer d'autres peuples*. « *Une action combinée, au moins des peuples les plus civilisés, est une des conditions de la libération (du prolétariat). Dans la mesure où l'exploitation de l'individu par un autre individu sera abolie, l'exploitation d'une nation par une autre le sera également. Avec l'antagonisme des*

classes à l'intérieur de la nation, disparaîtra l'hostilité réciproque des nations... » (Manifeste). Ainsi Marx et Engels indiquent comment le patriotisme des travailleurs se lie nécessairement avec une politique internationale bien définie, se proposant l'affranchissement de toutes les nations et de tous les travailleurs, et luttant à l'échelle mondiale contre les oppresseurs. Le nationalisme bourgeois, lui, est incompatible avec une politique mondiale vraiment grande. La bourgeoisie — qui dans le monde entier opprime le peuple et suscite contre elle la lutte — se fragmente nécessairement en bourgeoisies nationales qui luttent aussi les unes contre les autres ou se servent les unes des autres dans de basses intrigues; d'ailleurs c'est précisément ainsi que la bourgeoisie est une classe décadente, qui se perd elle-même...

Prenons encore un autre exemple d'une formule marxiste vulgarisée, dont il faut chercher le véritable sens en cessant de la séparer du contexte.

Marx a écrit dans un de ses premiers ouvrages, la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, que « *la religion est l'opium du peuple.* »

Cette formule célèbre passe pour signifier que, d'après Marx, le peuple s'enivre de religion, comme d'alcool, pour oublier ses soucis — et qu'on l'enivre de ce grossier excitant, pour qu'il oublie ses revendications et sa grande mission politique.

Et, certes, cette interprétation n'est pas incompatible avec la pensée de Marx. Cependant, cette pensée est plus subtile. Relisons la page entière :

« L'homme fait la religion, et non la religion l'homme. La religion est la conscience de soi de l'homme, ou quand il ne s'est pas encore trouvé, ou quand il s'est déjà perdu. Or, l'homme, c'est le monde de l'homme, l'Etat, la Société. Cet Etat et cette Société produisent la religion, conscience faussée du monde parce qu'il est un monde faussé. La religion est la théorie générale de ce monde, son encyclopédie, sa logique populaire, son « point d'honneur » spiritualiste, son exaltation, sa sanction morale, son solennel complément, son thème général de consolation et de justification... La misère religieuse est à la fois l'expression de la misère réelle, et la protestation contre cette misère réelle. C'est le soupir de la créature

accablée, l'âme d'un monde sans âme, et l'esprit d'un monde sans esprit. C'est l'opium du peuple... La critique de la religion se trouve donc le début d'une critique de cette vallée de larmes sur laquelle la religion met son auréole ! La critique arrache les fleurs imaginaires qui couvraient les chaînes de l'homme, non pour qu'il porte des chaînes sans ornements et sans rêves, mais pour qu'il les rejette et cueille la fleur vivante. La critique désabuse l'homme, afin qu'il pense, agisse, façonne sa réalité, comme un homme qui a atteint l'âge de raison... »

L'ensemble de ce texte montre clairement que pour Marx la religion ne se réduit pas à une grossière exécution « spirituelle ». Il ne lui reproche pas de manquer de beauté, mais d'apporter une illusoire beauté à la vie, qui laisse la vie réelle dans la laideur sans la changer. Il ne lui reproche pas de manquer d'âme et d'esprit, mais de n'être qu'âme et esprit — âme d'un monde sans âme, esprit d'un monde sans esprit — et de détourner l'homme de lui-même, en dissimulant ses chaînes sous des fleurs. Comment la « créature accablée » ne soupire-t-elle pas vers le ciel ?

Le marxisme n'a donc rien de commun avec un anti-cléricalisme simpliste ; il ne propose pas de persécuter la religion. Bien au contraire ! Ainsi, Engels, commentant la pensée de Marx, reprochait à la « Commune » de 1871 d'avoir voulu supprimer la religion. Certains des « communards » — les blanquistes et non les marxistes — avaient proposé un décret en ce sens ! Engels se moque de cette manière de « transformer les hommes en athées par ordre du muphti ». Il observe que « primo, on peut énormément commander sur le papier sans que cela s'exécute » et secundo « que les persécutions sont les meilleurs moyens pour favoriser les convictions ». (Engels, *Observations sur le programme des réfugiés blanquistes*, 1874). D'autre part, Marx et Engels approuvaient sans réserve les mesures démocratiques prises par la Commune, notamment la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et l'indépendance de l'enseignement vis-à-vis de la religion. Le 2 avril 1871, note Engels : « on décida la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la suppression du budget des cultes, la nationalisation des biens du clergé ; le 8 avril, on décida de bannir des écoles les symboles religieux et tout ce qui relève de la conscience individuelle de chacun... L'œuvre de la Commune consista en réformes que

la bourgeoisie républicaine avait abandonnées... mais qui étaient nécessaires pour le libre essor du prolétariat, comme, par exemple, les mesures s'inspirant de ce principe que la religion est chose privée... » (Introduction, écrite le 18 mars 1895, à la *Guerre civile en France* de Marx). Marx lui-même, dans cet ouvrage, remarque avec approbation que les mesures prises par la Commune se contentaient de détruire le pouvoir politique, constamment réactionnaire, de l'Église. « Les prêtres se trouvaient renvoyés à la vie privée, pour y vivre des dons des croyants comme leurs prédécesseurs, les apôtres. Les établissements d'enseignement, délivrés de toute intrusion de l'Eglise, ou de l'Etat, s'ouvraient gratuitement au peuple. L'instruction devenait accessible à tous, et la science elle-même se débarrassait des entraves... ».

Précisons encore la pensée de Marx sur ce point si important et si discuté. Il faut, dit-il, *critiquer* la religion, et même cette critique « est la condition première de toute critique ». Comment la critiquer ? *En l'expliquant*, en montrant par l'histoire comment et pourquoi la « créature opprimée » cherche sa consolation dans un au-delà. L'analyse des conditions réelles de la vie humaine explique cette projection par l'homme de sa propre image, de ses propres préoccupations, sur les fantasques nuées de l'au-delà. Car « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience ». (Marx-Engels, *Idéologie allemande*, 1845). Mais cette analyse des conditions de la vie n'est pas chose facile. L'homme vit dans des conditions complexes : biologiques (race), géographiques (climat, terre et productions naturelles), techniques (les instruments), économiques et sociales (la manière d'employer les instruments, le mode de coopération, les rapports sociaux), historiques, juridiques, politiques (les institutions, la forme d'État, les événements, etc.). C'est pourquoi il est difficile « de faire découler les formes religieuses des conditions de la vie », et cependant « cette méthode est la seule qui soit scientifique » (Marx, *Capital* ; t. III, page 9, trad. Molitor). Cette science sera une œuvre de longue haleine ; la religion (il s'agit de la religion en général, non pas spécialement du christianisme et du catholicisme) gardera quelque prestige, jusqu'au jour où « les conditions de la vie pratique et quotidienne de l'homme qui travaille s'exprimeront en des rapports

rationnels » ; car la vie sociale tout entière « ne se dépouille de son voile mystique et nébuleux que le jour où dans son ensemble elle apparaît comme le produit d'hommes librement associés et exerçant d'après un plan un contrôle conscient... » (Cap. ; I, 66-67).

Par conséquent la religion a un fondement profond, d'abord dans le besoin de consolations, et d'esprit, et d'âme, et de beauté, chez la « créature opprimée », privée d'âme, d'esprit et de beauté ; ensuite dans l'ignorance et l'impuissance où l'homme se trouve vis-à-vis de sa propre vie sociale. Oppression et exploitation — ignorance et impuissance, voilà la double racine de la morale et de la religion selon Marx. Et la question n'est pas de persécuter la religion, mais de changer la situation où se trouvent les êtres humains : de connaître et d'expliquer le « mystère » social, de transformer cette société, de supprimer l'accablement de la « créature ».

Deux remarques encore à ce sujet. Cette théorie marxiste, en fait, est à peu près celle qu'acceptent beaucoup d'esprits religieux. Seulement ils pensent que l'accablement de l'être humain, et son impuissance, qui motivent la religion, sont définitifs ; d'après eux cette triste situation de l'homme est irrémédiablement liée à sa déchéance, à sa chute, à sa faute « originelle ». Et voilà ce que les marxistes, après Marx, n'acceptent pas !

Lorsqu'un philosophe comme Nietzsche critique le christianisme — lorsqu'il profère par la bouche de son Zarathoustra ce mot d'ordre : « Refusez les consolations » — on ne lui refuse pas la qualité de grand penseur. A Marx, les esprits religieux ont refusé et refusent trop souvent encore le génie du penseur et du philosophe. Pourquoi ?

Dans la pratique, et sur le plan politique, les marxistes se bornent à demander que l'Église ne soit plus une puissance politique réactionnaire. Ne serait-ce pas le fin mot du débat ?

III

SCIENCE ET ACTION

Avant d'aborder en lui-même et dans son ensemble le marxisme, dissipons encore une « prévention ».

Le marxisme, incontestablement, a un rapport avec l'action, avec une action *politique*. Doctrine d'action, il se défend expressément d'être une pensée inutile et inefficace, une abstraction stérile. « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde ; il s'agit maintenant de le transformer.* » (Thèse sur Feuerbach, XI). Et les meilleurs continuateurs de Marx ont toujours insisté sur le fait que le marxisme est un « *guide pour l'action* ». Ceci ne va pas sans poser quelques problèmes qui parfois déroutent et gênent la compréhension du marxisme. Comment une doctrine d'action — et d'action politique — peut-elle être *scientifique*, c'est-à-dire *objective*? N'est-elle pas inévitablement « *tendancieuse* » ? Ne consiste-t-elle pas en un « *parti pris* » ? Ne serait-elle pas, dans la meilleure des hypothèses un « *instrument* » d'action, un point de vue ou un ensemble de « *valeurs* » politiques — ou encore un mythe moderne, une « *idée-force* », etc ?...

Notons tout de suite que, dès que l'on abandonne la position scientifique — l'affirmation que le marxisme contient *une connaissance scientifique des lois de la société et de son devenir* — on glisse insensiblement sur la pente qui mène à la théorie du « *mythe* », de « *l'idée-force* » ; on présente enfin le marxisme comme une invention des « *meneurs* » politiques, voire des « *profiteurs du peuple* » !

Le problème porte sur les rapports exacts de la théorie et de la pratique — de la pensée et de l'action.

Personne ne songe à s'étonner qu'une théorie physique, qu'une loi chimique ou biologique trouve des applications dans l'industrie. Rien ne semble plus naturel. Pourquoi en serait-il autrement dans le domaine historique et social ? Ou bien ce domaine relève de la science, ou bien il échappe à la connaissance. De toute façon, s'il y a une science de

l'histoire et de la société, elle doit avoir des applications. Or, que peuvent être les applications d'une telle science ? Elle doit nous donner des directives pratiques pour la conduite de la société, c'est-à-dire que ses applications sont *politiques*. S'il y a une sociologie scientifique, elle inclut la politique, et la politique elle-même devient scientifique. (Qui dit « science » ne dit pas pour cela infailibilité, certitude absolue, prévision du résultat avec une précision complète — encore moins pouvoir miraculeux de créer les conditions d'un résultat).

Plus généralement, la pensée scientifique et la recherche de la vérité doivent, dit-on, être *désintéressées*. Par conséquent, là où il y a un intérêt (politique ou autre), il ne peut y avoir *science*, il ne peut y avoir *objectivité* de la pensée ; celle-ci est nécessairement tendancieuse, détournée de la vérité objective par l'intérêt et la passion...

A cette objection on peut répondre aisément en distinguant l'activité scientifique à l'échelle de l'individu (du chercheur ou du technicien individuels) et la science dans son ensemble. Pour le savant, individuellement, sa recherche peut et doit être « désintéressée ». Et la vie de Marx le montre aussi bien que celle de Descartes ou de Pasteur. Mais la science, dans son ensemble, peut-elle être *inutile* ? Si la science, du point de vue le plus général, était « désintéressée », l'humanité se serait depuis longtemps « désintéressée » de la science ! La vérité ne peut se séparer de l'application technique. Et, certes, la science cherche la vérité, et l'on ne sait jamais à *l'avance* quelle recherche, quelle loi, quelle théorie aura l'application technique la plus utile. C'est pourquoi chacun doit aborder l'étude d'une science avec sa raison, et pour connaître la vérité. Mais le caractère de la vérité scientifique n'est pas altéré parce qu'elle sert — parce qu'elle « intéresse » — parce qu'elle n'est pas stérile. Bien au contraire. Une branche de connaissance qui se montrerait parfaitement stérile s'atrophierait ; l'application pratique *vérifie* la théorie et la *féconde* — sans d'ailleurs ôter à la théorie son caractère de recherche du vrai. C'est parce qu'une connaissance scientifique, digne de ce nom, est objective et vraie qu'elle s'applique utilement ; et c'est parce que la connaissance scientifique représente pour l'humanité un *intérêt* suprême que des individus — des savants — vont jusqu'à sacrifier, avec un suprême désinté-

ressement, leur vic à cette recherche. Vérité et utilité, intérêt et désintéressement ne s'opposent que dans l'abstraction.

C'est exactement la situation de la sociologie scientifique du marxisme. Issue d'une recherche désintéressée, objective, elle correspond cependant à des « intérêts » ; elle les implique, elle les exprime ; mais ces intérêts politiques dépassent infiniment ceux d'individus ou même de groupes limités.

« Mais pardon, insistera-t-on peut-être, le cas de la science sociale et celui de la science de la nature ne peuvent se confondre!... Il est clair que, même si tous les hommes se « désintéressent » de la science de la nature, sauf un, ce dernier travaille pour l'humanité entière. Par contre, le sociologue marxiste tire de son étude des conclusions favorables aux travailleurs : la politique marxiste est une politique de classe expressément axée sur la « classe ouvrière » ; elle défend ou reflète, comme on voudra, ses intérêts ; donc c'est une doctrine de classe ; elle se place d'un point de vue de classe ; comment scrait-elle objective et impartiale ? »

Marx a répondu à cette argumentation, dès l'une de ses premières œuvres : « *L'affranchissement de la classe opprimée implique la création d'une société nouvelle... La condition d'affranchissement de la classe laborieuse, c'est l'abolition de toute classe, de même que la condition d'affranchissement du Tiers État fut la suppression de tous les états* » (de l'ancien régime : noblesse, clergé, Tiers État). (*Misère de la Philosophie*). Précédemment, dans *L'Idéologie allemande*, Marx et Engels avaient déjà montré que la classe nouvelle, ascendante, destinée à transformer la vieille société, « *se présente comme la représentante de toute la société* ». La classe travailleuse porte en elle l'avenir de l'humanité. C'est pourquoi cette classe et ses représentants cherchent *la vérité objective et universelle*, et cela non pas « *bien qu'* » ils représentent ses aspirations, ses intérêts, son action propre, mais *parce qu'ils les représentent!*...

La bourgeoisie et la petite bourgeoisie, lorsqu'elles agirent contre les féodaux et firent leur révolution de 1789-93, eurent la même aspiration. *A ce moment-là*, leurs prétentions étaient fondées. Elles représentaient vraiment le progrès de la société tout entière : le progrès économique, social, et aussi scientifique. Leurs théoriciens, par exemple les Encyclopédistes,

défendaient la Raison et la Science. Ils étaient vraiment les *porteurs de la vérité, de l'objectivité, de l'universalité*. Bien entendu, ces théoriciens, philosophes ou savants, ont cru avoir atteint *définitivement* la Raison, l'universalité, la connaissance. En cela, ils se sont illusionnés eux-mêmes en arrêtant le travail de la pensée et de la connaissance à leurs idées d'autant plus limitées qu'elles étaient celles de leur temps, c'est-à-dire de leur classe — et que cette classe sociale n'était pas destinée à supprimer les classes, mais à devenir une nouvelle classe dominante. Ils donnaient donc à leurs idées « la forme de l'universalité » et seulement la forme. Cette forme correspondait à des faits précis : à leur lutte contre l'État monarchique et ses traditions, à l'extension des relations mondiales pendant le XVIII^e siècle — au fait que le Tiers État était beaucoup plus nombreux que la noblesse féodale — et enfin à « l'illusion des idéologues » qui concevaient les idées de leur temps sans connaître la relation précise de ces idées avec leur temps, et par conséquent croyaient atteindre des vérités éternelles (Cf. *Idéologie allemande — Œuvres philosophiques de Marx*, T. VI, p. 195, 196).

Mais, depuis lors, *la situation a changé*. Le Tiers État, la bourgeoisie (dont les théoriciens au XVIII^e siècle croyaient avoir atteint des vérités *humaines, universelles, définitives*) a révélé sa nature de classe dominante, puis son *déclin* en tant que classe dominante.

Cette révélation s'est opérée lentement, dans la vie pratique et dans la vie politique, autant que dans la philosophie ou la littérature.

Au surplus, même dans la période où déjà cette transformation se manifestait dans la conscience et les idées, « *il ne faut pas se faire cette idée étroite que la petite bourgeoisie a pour principe de vouloir faire triompher un intérêt égoïste de classe. Elle croit plutôt que les conditions particulières de sa libération sont les conditions générales qui permettent seules de sauver la société et d'éviter la lutte de classes. Il ne faut pas s'imaginer davantage que ses représentants démocrates sont des boutiquiers. Ils peuvent être séparés de ces derniers par un immense écart qui tient à leur culture. Ce qui fait d'eux des représentants de la petite-bourgeoisie, c'est qu'ils ne peuvent intellectuellement dépasser les limites qu'elle ne peut*

dépasser dans sa vie : ils sont théoriquement poussés aux problèmes et solutions vers lesquels la poussent pratiquement ses intérêts matériels et sa situation sociale... » (18 Brumaire de Louis Bonaparte, E. S. I., 1928, p. 57).

Ce sont les limites d'une époque — d'une classe — plus qu'un « égoïsme » délibéré ou qu'un « mensonge de classe », qui expliquent les limites des idées ; il n'y a pas de « vérités de classe ». Il y a seulement la vérité, la connaissance objective, que la pensée humaine atteint par tâtonnements, par *approximations successives*. Et le degré de cette approximation est défini par le temps et le lieu, par la classe dominante, par ses limites sociales. La vérité et la connaissance objective restent incomplètes, *abstraites, unilatérales*, tant qu'une classe historiquement ne se propose que des buts limités, n'a que des aspirations et des buts étroits. Tandis que le prolétariat moderne, qui ne veut pas devenir une classe dominante nouvelle, mais dépasser et abolir la structure de classe de la société, dépasse les limites de cette société ; il est capable — en la personne de ses théoriciens et d'abord de Marx lui-même — d'un bond décisif en avant dans la connaissance de la société.

D'ailleurs, lorsqu'une classe sociale *décline*, son rapport et celui de son « idéologie » avec la vérité et l'objectivité se transforment. C'est ainsi que l'économie politique à ses débuts — au temps de Smith et de Ricardo — découvrit dans les cadres de la société capitaliste, sans la critiquer, sans l'analyser complètement, un certain nombre de vérités (de lois). Ces grands économistes ont exposé « l'anatomie » de la société bourgeoise, sans atteindre sa physiologie, son fonctionnement réel (Cf. lettre de Marx à Weidemeyer, 5 mars 1852).

Mais, par la suite : « *La lutte de classes sonna le glas de l'économie scientifique bourgeoise ; il ne s'agit plus de savoir si tel ou tel fait est vrai, mais s'il est utile ou nuisible au Capital, commode ou incommode, subversif ou non. La recherche désintéressée fit place à la polémique payée ; la recherche scientifique candide fit place à la mauvaise conscience et aux intentions apologétiques* » (Préface à la 2^e édition du *Capital*).

Par contre, les représentants de la classe ouvrière, leurs théoriciens, tendront au contraire vers *plus de vérité* ; pro-

gressivement, ils franchissent les limites de la culture et de la pensée de la classe dominante ; et cela non par une brusque révélation, ou parce qu'ils seraient « des ouvriers », mais par un labeur intellectuel immense, en assimilant toute la culture atteinte, et en la dépassant parce qu'ils tiennent compte de réalités, de faits, d'expériences qui échappent aux autres théoriciens. Dans la recherche scientifique du vrai par approximations successives, ils atteignent un degré supérieur.

Ils ont notamment traversé le stade de l'*utopie*. « *Les socialistes et les communistes sont les théoriciens du prolétariat. Tant que le prolétariat n'est pas assez développé pour se constituer en classe, et que sa lutte n'a pas encore un caractère politique, tant que les forces productives ne sont pas assez développées dans le sein de la société bourgeoise elle-même pour laisser entrevoir les conditions nécessaires à l'affranchissement du prolétariat et à la formation d'une nouvelle société, ces théoriciens restent des utopistes ; pour répondre aux aspirations des classes opprimées, ils improvisent des systèmes et courent après une régénération par la théorie. Mais l'histoire avance, la lutte du prolétariat se précise ; alors il n'est plus besoin de tirer la science de leur espoir ; ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe sous leurs yeux et à l'exprimer... Dès ce moment la science produite par le mouvement historique, et y contribuant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire en devenant révolutionnaire... (Misère de la philosophie, chap. II, 1, 7^e et dernière observation).* »

Ces théoriciens, c'est-à-dire Marx et Engels eux-mêmes, ne prétendent pas atteindre des vérités absolues, éternelles. Cette prétention *ne serait pas scientifique*. Toute science progresse, conquiert de nouvelles vérités. C'est exactement ce qu'affirment du marxisme Karl Marx et ses continuateurs, le marxisme étant essentiellement une science de la société et de l'histoire (bien qu'il ne se limite pas, comme on le verra, à cette science, c'est-à-dire à une « sociologie »).

La bourgeoisie a toujours été, et elle est devenue de plus en plus *incapable de fonder la science de l'histoire, de la société, de l'homme*. Ses limitations historiques l'en ont empêchée. Son grand objectif fut — et reste — la connaissance de la nature matérielle avec ses utilisations industrielles. Elle

cnvisage ees applications surtout sous l'angle étroit du profit ; d'ailleurs, elle devient incapable d'utiliser pacifiquement les découvertes dans ses cadres. (Cas actuellement de l'énergie atomique.) Mais, ces réserves faites, la bourgeoisie — son époque, sa culture — a magnifiquement développé la science de la nature. Par contre, *tout ce qui est connaissance de l'homme retarde*, qu'il s'agisse de médecine, d'hygiène, de pédagogie, d'histoire, de sociologie, de psychologie. La raison première se trouve dans les *limites* de cette époque. En dehors de chercheurs isolés, l'homme de ectte époque ne s'est pas intéressé profondément à l'homme. On en a mal vu, et superficiellement, les problèmes. La connaissance de l'homme n'était pas *rentable*. Elle ne rapportait pas, ou peu ; dans la mesure où elle pouvait donner du profit, le charlatanisme la remplaçait à moins de frais. Mais ce n'est pas tout. S'il est vrai que la connaissance de la structure sociale implique la description et l'explication des *classes* sociales, s'il est vrai qu'elle implique la connaissance de l'oppression et de l'exploitation d'une grande part des hommes par une minorité, on comprend fort bien que la classe dirigeante a toujours eu intérêt (un intérêt vital) à jeter sur ces faits un voile, à les considérer comme indignes de science, ou bien encore à les dissimuler sous de fausses théories.

Seuls les opprimés, pour se libérer, ont un « intérêt » vital à dévoiler les illusions ou les mensonges d'une telle société. Puisqu'ils sont chargés de l'avenir lui-même de la société tout entière, on conçoit que leur intérêt profond et durable coïncide avec la vérité — qu'ils aient un intérêt profond et durable à découvrir cette vérité et à la répandre.

Le marxisme, en tant que sociologie scientifique, étudie les faits sociaux, les expériences sociales, et cherche à les comprendre. Comme toute science, il étudie *le mouvement* et les lois de ces faits ; dans la mesure où il les connaît, il permet certaines *prévisions*. Comme dans la science de la nature, ees connaissances et ees prévisions peuvent donner des applications. De même que le physicien devient un ingénieur des forces de la nature, le sociologue marxiste devient *un ingénieur des forces sociales*. Il n'est question, dans l'action sociale pas plus que dans la domination des forces de la nature, ni

d'infailibilité, ni de toute-puissance. Les faits sont complexes ; les calculs peuvent se révéler incomplets ou faux. L'expérience — c'est-à-dire la pratique — reste le critère, le juge suprême. Ainsi les connaissances théoriques tendent à se transformer en applications pratiques, dans la mesure où elles sont objectives et vraies (et elles *tendent* toujours vers plus d'objectivité et de vérité). Réciproquement, la pratique vérifie et féconde la théorie.

C'est pourquoi Marx a écrit cette phrase célèbre : « *La question de savoir si la pensée humaine peut atteindre une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité, la puissance, la précision de sa pensée* ». (Thèses sur Feuerbach, II.) Il a toujours insisté sur l'activité de la pensée dans la connaissance. Mais il n'a jamais pour cela déprécié le caractère scientifique de sa recherche ; jamais il n'aurait admis, ni même envisagé, que le marxisme en tant que doctrine de classe ne fût qu'un « instrument » sans vérité, ou découlant de « valeurs » de classe. Il a toujours protesté contre la séparation entre la science de la nature et celle de l'homme, séparation admise par toutes les doctrines antimarxistes, lesquelles affirment que la nature est objet de science, et non pas l'homme, l'histoire, la société.

Ces doctrines oublient le fondement pratique de toute pensée et de toute vie sociale ; alors elles font dépendre l'histoire de facteurs insaisissables par la pensée. La vie réelle de l'homme, son expérience pratique, apparaissent ainsi hors de l'histoire, « *tandis que ce qui est historique apparaît comme séparé de la vie ordinaire, comme hors et au-dessus du monde* ». Le rapport de l'homme avec la nature, qui est essentiellement un rapport pratique et donné dans la pratique, dans l'expérience quotidienne, « *est également chassé de l'histoire, ce qui donne lieu à l'opposition entre la nature et l'histoire* » et exclut toute tentative scientifique d'étudier l'histoire. (*Idéologie allemande*, p. 186, 187).

En vérité, toute théorie est théorie d'une expérience pratique, et toute pratique correspond à une théorie. La théorie — la science de la nature ou de l'homme — se relie donc à la pratique, d'une façon parfois indirecte et lointaine, mais

toujours réelle. La science n'exclut pas, elle inclut *l'unité de la pratique et de la théorie* (1).

En apparence, il est vrai, l'objectivité dans la sociologie scientifique semble différer de l'objectivité dans les sciences de la nature. En effet, disent certains, dans celles-ci, le fait ou la loi sont déterminés *en dehors du savant*, sans lui, sans son intervention, *indépendamment de l'observateur*. Or le sociologue est un homme, et un homme agissant. Il ne peut déterminer les faits hors de son expérience humaine, hors de sa conscience humaine. Ne les découvre-t-il pas en prenant parti et parce qu'il a pris parti ? Et comment pouvait-il intervenir dans ces faits sinon en partisan ? ...

Un examen plus approfondi dissipe cette objection. Longtemps on a cru que les sciences de la nature atteignaient des lois absolues (physiques, ou bien chimiques, ou bien biologiques, etc.). Les « déterminismes » inflexibles, indifférents, rigoureusement et totalement objectifs passaient pour extérieurs à l'observateur. Le brutal « objectivisme » fut l'idéal de la science pendant le XIX^e siècle. L'analyse moderne des méthodes et des résultats des sciences montre que la science n'atteint pas une « objectivité » absolue, mais qu'il ne faut pas pour cela abandonner la notion d'une objectivité de la science. Comme il a été dit plus haut, la *science progresse*. Elle dépasse progressivement des limites momentanées. Les faits, les lois, les théories que découvre le savant dépendent de la précision et de la portée de ses instruments. La connaissance *avance* en objectivité ; mais, puisqu'elle dépend des instruments et des méthodes du savant, celui-ci n'en est jamais tout à fait absent ; jamais le résultat scientifique n'est *absolument* détachable de l'observateur et *absolument* indépendant du savant. Dans l'immense nature, dans l'entrelèvement des mouvements et des phénomènes, c'est le savant qui distingue et analyse certains aspects. C'est lui qui pénètre plus ou moins profondément la nature dans la mesure où il a étendu la portée de ses méthodes et de son analyse. Cette pénétration

(1) C'est ce que n'a pas du tout compris M. Sydney Hook dans son ouvrage « *Pour comprendre Marx* », trad. franç., Gallimard, 1936, notamment p. 90 à 98. Il interprète le marxisme dans le sens du *pragmatisme*. Erreur complète !

plus profonde dans le réel exige d'ailleurs une plus grande activité du savant, de son esprit et de ses recherches expérimentales. « Objectivité » de la science et activité « subjective » du savant ne s'excluent pas, bien au contraire. L'intervention du savant et de sa théorie dans le réel et la pratique n'ôtent pas le caractère d'objectivité à la théorie, bien au contraire. Nous parvenons ainsi à une notion plus profonde et plus souple de l'objectivité.

Il en va de même pour la sociologie scientifique.

Par l'étude des faits sociaux et des conditions de la vie sociale, le sociologue comprend les conditions de sa propre activité. Il comprend la conscience que les hommes prennent de ces conditions — donc la naissance de sa propre science, et par conséquent l'application de sa propre science. Ainsi le marxiste étudie scientifiquement le prolétariat moderne ; il comprend donc comment le prolétariat a formé peu à peu son expérience, et sa conscience — comment il est arrivé à la connaissance de lui-même dans et par le marxisme ! C'est pourquoi, dans le texte cité plus haut, Marx esquisse la formation de la science « *produite par le mouvement historique, et*

s'y associant en pleine connaissance de cause ». Le marxisme est la science de la classe ouvrière en un double sens : il étudie, il *connaît* la classe ouvrière — et *il est apparu avec cette classe ouvrière* (bien que Marx n'ait pas été un ouvrier, mais un savant) qu'il a historiquement exprimée. De telle sorte qu'il a apporté *du dehors* la science à la classe ouvrière, et que pourtant c'est bien la science de cette classe, le guide de son action. D'ailleurs, Marx n'a pu étudier et connaître cette classe sans étudier et connaître la société tout entière, dont elle est un élément et un aspect essentiel. Cette objectivité de la connaissance n'est plus l'objectivité brute, à laquelle s'en tenaient jusque-là les sciences de la nature. Le marxiste parle donc de *lois* de l'histoire et de la société — de leur devenir, — mais ne parle qu'avec prudence et réserve d'un « déterminisme » économique ou historique ; il sait (et c'est un aspect important de cette question) que c'est là faire indirectement l'éloge de la *passivité* devant les faits ; or la passivité est incompatible non seulement avec l'action et la pratique, mais avec la véritable connaissance ! Bien qu'on ait voulu souvent attribuer cette attitude brutalement « déterministe » à Marx et

aux marxistes, il n'existe pas dans l'œuvre de Marx de textes qui justifient cette interprétation. La *loi* historique (ou loi du devenir), c'est que toute société se transforme, toute formation économique-sociale naît, se développe, décline et meurt. Donc la société bourgeoise !... Le déterministe strict prétendrait prévoir l'heure X de sa disparition. L'objectivité de la sociologie marxiste correspond à celle que les théoriciens les plus modernes attribuent aux sciences de la nature : *progressive, relative, impliquant l'expérience, la pratique, l'efficacité*. C'est bien là une objectivité plus profonde et plus complète que l'objectivisme brutal.

Soulignons que le marxisme ne dit pas : « Il faut agir ! » Le marxisme met en évidence le fait que chacun de nous « agit » à tout instant — par le seul fait de participer à la vie pratique de la société, d'avoir un métier, de travailler, de consommer, de lire, d'avoir une famille, etc... Accepter la société existante, c'est agir. Se résigner, renoncer à l'action, renoncer à soi-même, c'est agir. Ne pas agir, c'est encore agir — puisque c'est contribuer à la société telle qu'elle est, sans lever le petit doigt contre elle ! Tourner le commutateur électrique, consommer l'électricité, lorsque la production de l'électricité est dominée par ce que nous nommons aujourd'hui un « trust », c'est évidemment entretenir ce trust ; c'est lui apporter une fraction (infime, mais réelle) non seulement de richesse, mais de pouvoir. Tout acte, dans un régime donné, et dans une structure d'État donnée, est politique, directement ou indirectement. L'homme étant, suivant la formule du philosophe grec Aristote, un « animal politique » — vivant dans une société organisée politiquement, cité antique ou État moderne — il ne peut pas ne pas agir politiquement.

Toutes les idées, toutes les théories, même non politiques en apparence, ont donc un rapport direct ou indirect avec la politique.

Le rapport indirect et voilé, les idées d'apparence non politiques peuvent être plus dangereuses, plus perfides que le rapport avoué. C'est pourquoi les classes dominantes lancent toujours leurs idées politiques sous des apparences « neutres », « impartiales », et non politiques. L'ancien régime, par exemple, trouvait son appui le plus solide dans la religion établie, qui n'avait rien de politique — en apparence. Le

grand capitalisme moderne excelle dans ce jeu ; il a notamment créé une presse d'« informations » qui semble neutre ; il entretient l'idée d'une « objectivité » non politique, et cette pseudo-objectivité contient et permet les plus grandes dupes. Tout fait, toute idée qui se dressent contre le régime, contre ce qui existe, ont l'air « partisans », tendancieux, inobjectifs. Tout ce qui rentre dans le cadre existant semble aller de soi, se présenter tout naturellement, être une réalité ou une réalité acceptable par tous.

L'œuvre de Marx contient l'analyse la plus minutieuse de ces *apparences* qu'il nomme des *mystifications*. Le marxisme montre — et d'une façon précise, dans chaque cas particulier, dans chaque situation — le lien de l'idée avec l'action, de la théorie avec la pratique. Même et surtout quand ce lien échappe à ceux qui ont cette idée, ou lorsqu'ils le dissimulent !

Ayant ainsi éclairci le sens *objectif* (cette idée d'objectivité se trouvant *approfondie et pas du tout abolie*) et les conséquences pratiques de toute pensée, Marx et le marxisme présentent une doctrine *d'action*, sans renoncer en rien à la connaissance *scientifique*. Au contraire, l'*unité de la théorie et de la pratique*, jusqu'ici voilée ou inexprimée dans la connaissance comme dans l'action, se trouve au centre de la pensée de Marx. C'est la clef de voûte de l'édifiée. Il ne décrit pas cette unité. Ce n'est pas son « point de vue » particulier. Il la constate, il en prend conscience et connaissance ; et alors il l'érige en vérité suprême et cela légitimement, comme le fait tout homme de science qui constate un ensemble de faits et en tire une loi générale.

IV

LE MATÉRIALISME MARXISTE

La doctrine de Marx se dit expressément un *matérialisme*.

Ce mot gêne beaucoup de gens ; il permet des jugements sommaires. Il entretient un préjugé défavorable contre le marxisme.

Et c'est à partir de ce terme « matérialisme » que s'est répandue une interprétation radicalement fausse de la doctrine marxiste. Cette interprétation se trouve adoptée parfois par des hommes cultivés (à vrai dire, ces hommes n'ont jamais lu Marx, ni même essayé de le lire. Et l'on peut se demander s'ils méritent le titre de « cultivés » ! Quelqu'un qui ignore, au milieu du ^{xx}^e siècle, une doctrine dont le rôle mondial et l'importance historique ne font que grandir, peut-il se dire « cultivé » ou même « instruit » ?).

D'après cette interprétation, Marx aurait réduit toutes les actions humaines à des mobiles intéressés — et aux plus bas, aux plus vulgaires de ces mobiles, aux intérêts et besoins matériels. Le matérialisme de Marx signifierait donc que toute action humaine est dirigée par des considérations matérielles. Les idées n'auraient aucune réalité ; les motifs esthétiques, moraux, religieux, seraient de simples illusions. Tout dans l'histoire et la société s'expliquerait par les tendances alimentaires : boire, manger, acheter ou vendre de quoi satisfaire ces besoins. Ce serait là le dernier mot du « matérialisme historique » de Marx.

Cette « interprétation » ne diffère pas beaucoup, au fond, des attaques précédemment dénoncées, et qui se situent à un niveau très inférieur de la pensée : le moindre examen montre en elle un manque complet d'impartialité et quelque chose de profondément « tendancieux ». On ne se contente pas d'ignorer Marx : on substitue un pseudo-marxisme simpliste au véritable, pour pouvoir prendre ensuite des airs dégoûtés, ou bien accabler cette caricature sous des « réfutations »

écrasantes. Ceux qui acceptent, sans s'informer davantage, une telle interprétation sont dupés -- ou déjà un peu complices !

a) Lorsque *La Rochefoucauld* cherche à montrer que tous les sentiments humains « *se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer* », les historiens de la littérature n'attribuent pas à ce grand écrivain la bassesse qu'il dénonce dans les actions humaines. *La Rochefoucauld* passe pour un analyste profond et distingué. Et non sans raison. On fait à sa théorie l'honneur de la discuter soigneusement. D'un pessimisme radical, cette théorie affirme non seulement que toute vertu, tout désintéressement, chez les *individus*, se réduisent à des intérêts privés — mais que la vertu, c'est le vice *habile*, le vice travesti, masqué, et d'autant plus agissant sous le masque ! ...

En fait, c'est la théorie de *La Rochefoucauld* que beaucoup attribuent à Marx, sous le nom de « matérialisme ». Seulement, comme il s'agit de Marx et du marxisme — et non plus du grand seigneur raffiné et subtil que fut *La Rochefoucauld*, — on attribue ici la bassesse dénoncée à celui qui la dénonce. Et l'on affecte de voir dans ce matérialisme une doctrine dégradante et dégradée...

b) *La Rochefoucauld* ne fut pas seul à prétendre que toute action humaine s'explique par des intérêts individuels et privés. L'expression la plus nette de cette doctrine — unie d'ailleurs à un optimisme qui la relève et élargit son horizon — se trouve chez l'Anglais *Bentham*. Or, ce philosophe apparaît comme une figure représentative et un porte-parole de la bourgeoisie (anglaise). Sa théorie ne manque d'ailleurs pas d'éléments ou d'aspects « progressistes ». En effet, il affirme que l'intérêt général (l'intérêt social) peut et doit coïncider avec l'ensemble des intérêts individuels. Cet optimisme se révèle un peu facile, et même faux en ce qui concerne la société capitaliste (bourgeoise), où précisément l'intérêt général (social) se trouve soumis à des intérêts privés, qui se couvrent du *masque* de l'intérêt général et s'en servent plus qu'ils ne le servent. La thèse de *Bentham* n'en esquisse pas moins une société où les « intérêts » de toutes sortes s'harmonisent (cf. *Sainte Famille*, I, p. 237-240). Toujours est-il que la réduction de tous les mobiles humains aux intérêts et besoins

individuels est essentiellement une théorie de l'époque bourgeoise et capitaliste — du capitalisme encore prospère, ascendant, libéral — que les critiques prêtent au marxisme.

c) Or la thèse de Marx, le « matérialisme marxiste », diffère radicalement des théories précédentes. La Rochefoucauld et Bentham soutiennent un matérialisme *moral*. Ils veulent montrer (l'un en le blâmant, l'autre en l'approuvant) que l'*égoïsme* est le moteur de toutes les actions humaines. Ils supposent donc que le grand principe de toute activité, strictement *individuel*, consiste seulement en une recherche du plaisir et une fuite devant la douleur.

Le *matérialisme historique* de Marx montre au contraire que tous les grands événements historiques ont été conditionnés par des *groupes sociaux* et ont été l'œuvre de ces groupes, ou d'hommes qui représentaient (plus ou moins clairement et habilement) ces groupes : *les classes sociales, les masses*.

Le matérialisme historique montre que, si les individus *peuvent être désintéressés et le sont fréquemment*, les groupes sociaux — les classes — ne le sont pas et ne peuvent pas l'être, car ces groupes se trouvent devant des problèmes (des « intérêts ») qui sont pour eux des questions de vie ou de mort.

Prenons un exemple. Lorsqu'un groupe social, une nation, doit défendre ses « intérêts » (réels ou fictifs — ce dernier mot signifiant qu'un intérêt privé ou un intérêt de classe passe souvent pour un intérêt général et national), qu'arriverait-il si l'homme politique représentant cette nation se montrait « désintéressé » et abandonnait la défense de ses intérêts ? Il soulèverait tôt ou tard contre lui une vague d'indignation. Il serait qualifié de « traître » et remplacé par un meilleur soutien de l'intérêt national. Et l'on découvrirait (tôt ou tard) qu'il a servi certains intérêts, mais pas ceux de son pays !

Les groupes, les peuples et nations, les classes ne peuvent pas être désintéressés. Ce qui est « moral » et souvent émouvant et magnifique à l'échelle *individuelle* — le désintéressement — apparaît à l'échelle *collective* comme une lâcheté ou une trahison, c'est-à-dire comme la suprême immoralité !

De même nous avons vu plus haut que le travail scientifique, désintéressé à l'échelle individuelle, ne peut pas l'être à l'échelle sociale et collective.

La confusion entre le matérialisme moral et le matérialisme

historique a pour fondement la confusion (maladroite ou voulue) entre le plan individuel et le plan social.

L'individu isolé, « privé », ayant claire conscience de ses intérêts personnels, est un produit relativement tardif de l'évolution sociale. Encore cet isolement comporte-t-il une grande part d'apparence, puisque cet individu *qui se croit isolé* et qui l'est dans une certaine mesure n'en participe pas moins à la vie sociale d'une nation, d'une classe, etc... Cet individu « *produit de la dissolution des formes de la société féodale* » et, d'autre part, expression d'une société où l'individu « *semble séparé de tout lien naturel* », apparut au XVIII^e siècle « *non comme un résultat historique* », mais comme la condition naturelle de l'homme. Cependant : « *plus nous remontons dans l'histoire, plus l'individu apparaît comme appartenant à un tout...* » (famille, tribu, communauté naturelle). Et ce fut seulement au XVIII^e siècle, dans la société bourgeoise, que les rapports sociaux sont apparus « *à l'individu comme un simple moyen pour ses fins privées...* »

Par ailleurs, l'époque qui produit ce point de vue, celui de l'individu isolé, s'avère précisément celle où les rapports sociaux ont atteint un très haut degré de développement et de complexités... (Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique.*)

Marx donc se garde si bien de généraliser le point de vue de l'individu égoïste qu'il l'explique *historiquement* — en montrant son caractère bourgeois — et qu'il montre aussi son illusion et ses contradictions. L'individu qui se croit isolé participe encore à des activités sociales ; et même ces activités sociales sont d'un très haut degré de complexité. Ainsi l'individu qui se croit isolé — mais qui ne s'est pas enfui, comme Robinson, dans une île déserte — reste membre de groupes sociaux et de communautés : classe, nation.

Qu'est-ce que la classe ? Ce fait social, *la classe*, n'apparaît pas avec une évidence immédiate et si nple. Certains autres faits sociaux le dissimulent, le masquent — et c'est précisément pourquoi les classes acquièrent *progressivement* conscience de soi. La classe ouvrière elle-même gagne — au cours de ses dures épreuves — sa conscience de classe ; il n'est pas exclu que, dans certaines conditions historiques, cette conscience ne s'obcurcisse ou ne se dégrade (la classe

ouvrière allemande semble, sous l'hitlérisme, en avoir donné un triste exemple). Les individus, n'étant pas et ne pouvant pas être isolés, ont toujours un rôle et une fonction définis dans la *division du travail* (c'est-à-dire dans l'organisation de la société, dont chaque membre a sa fonction propre, plus ou moins spécialisée et nécessaire à l'ensemble). *Les individus se trouvant dans les mêmes conditions d'existence forment une classe*. Surtout au début, et lorsqu'une classe se forme, les individus qui la constituent peuvent ne pas le savoir, soit qu'ils restent encore séparés (comme les « bourgeois » dans les petites villes rivales, au Moyen Age), soit qu'ils se livrent concurrence (comme les ouvriers qui cherchent du travail, avant qu'ils soient *organisés*, et même parfois lorsqu'ils sont *organisés*). « *Les individus ne constituent une classe que dans leur lutte commune contre une autre classe* » ; cette lutte, *que leur imposent leurs conditions d'existence*, raffermir et révèle à elle-même la classe. « *Pour le reste, ils s'affrontent en ennemis dans la concurrence* » (*Idéol. allem.*, I, 224) ; cette concurrence masque et risque à tout instant de dissimuler la réalité de classe, et tend à paralyser la conscience de classe. Cette « conscience de classe » n'est donc pas une donnée initiale, une conscience collective. Elle suppose l'existence objective de la classe, et ses luttes, et son organisation comme telle, et enfin des éléments théoriques ou idéologiques.

En d'autres termes, la classe n'est pas une réalité toute faite, immédiatement constatable, simple. Seule la *théorie* des classes permet de comprendre la réalité sociale, ce qui se passe autour de nous. Les classes, dans la société moderne, ne sont pas immédiatement visibles. La société dans laquelle les classes sont indiquées par des insignes extérieurs (comme autrefois le cheval et l'épée de la noblesse) est une société de *caste*, forme particulière et cristallisation d'une société divisée en classes. Sous la monotonie apparente de la vie sociale, sous les vêtements et les revêtements, le regard attentif discerne aujourd'hui les classes : petits-bourgeois et bourgeois, ouvriers, etc. Mais, pour atteindre et définir cette réalité, il faut soulever un voile ; les rivalités des individus, les sentiments multiples qui ne les relient qu'en les opposant les uns aux autres, dissimulent souvent à l'observateur et à eux-mêmes la classe

dont ces individus font partie. Même, dans la société actuelle, se développe un ensemble d'apparences qui trompe l'observateur superficiel volontairement dupe. Pour des raisons objectives et nombreuses, cette société *apparaît* comme un *continu* social : comme un empilement de « strates ». Les classes *semblent* disparaître. Et c'est là-dessus que jouent ceux qui, pour la défense des intérêts de la classe dominante, nient l'existence de la classe ou des classes dominées, ou des classes en général — et travaillent pratiquement à les disperser en individus, en groupes concurrents et à paralyser leur conscience de classe.

La classe n'est pas une chose toute faite ; elle n'est pas une réalité *statique*, donnée — pas plus que la conscience de classe. D'une part, la classe *tend* à prendre une réalité autonome vis-à-vis des individus, de sorte que ceux-ci, trouvant toutes faites leurs conditions d'existence, se voient « assigner par leur classe leur position sociale et par suite leur développement personnel, et lui sont subordonnés » (*ibid.*) ; mais en même temps et d'autre part jamais l'individu ne cesse de pouvoir se distinguer de sa classe, de pouvoir s'opposer à elle, et même à la société tout entière. Et jamais ne cesse la concurrence entre les individus dans une classe — la tendance à la dislocation de la réalité et de la conscience de classe.

Les classes ne sont pas immobiles, et elles ne sont pas éternelles. Avant la constitution des classes — à un degré inférieur du développement — il y eut une société sans classes (ce qui ne veut pas dire sans inégalités individuelles) : la communauté naturelle, primitive ou patriarcale, dont l'obscur souvenir a laissé dans les légendes le regret de « l'âge d'or ». (Bien que cette communauté naturelle ait été fondée sur la pauvreté générale, la faiblesse humaine devant la nature et l'indifférenciation de l'individu, l'espèce humaine a depuis lors tellement souffert de la réalité des classes, et de la lutte de classes, que cette misère primitive lui laisse une tenace nostalgie). De plus les classes disparaîtront puisque « *s'est formée une classe qui n'a plus d'intérêt spécial de classe à faire prévaloir contre la classe dominante* » (*ibid.*) et qui, par conséquent, libérera la société.

Cette esquisse de la théorie des classes montre la complexité des faits, leur enchevêtrement. Le matérialisme historique

montre dans l'histoire l'action des classes et les conséquences de leurs luttes. Il ne nie pas pour cela les individus. (Cf. sur ce point notamment Engels sur Feuerbach, dans les *Études Philosophiques*, E. S. I., p. 53.) Il montre au contraire dans les classes le *résultat d'ensemble* des activités individuelles, bien que, *d'autre part*, le rapport de ces activités — la concurrence — *tende* à dissimuler et à dissoudre l'ensemble, le groupe social.

Rien donc de plus complexe que le rapport de *l'individu à la classe*. Tantôt l'individu, *égoïstement*, prend la première place, tend à dissoudre sa classe ou à substituer ses intérêts « privés » à ceux de sa classe. Tantôt il se confond avec les comportements moyens, banaux, courants — avec les habitudes des gens de sa classe, comportements qui s'imposent à lui et que certains sociologues nomment : « les mœurs ». Tantôt l'individu, émergeant au-dessus de ces habitudes et de ces comportements *moyens*, montre un suprême *désintéressement* (individuel) en se dévouant aux *intérêts* supérieurs de son groupe, de sa classe (qui pour lui s'identifie presque toujours, à tort ou à raison, avec la société, la nation, l'humanité actuelle ou future).

Le sacrifice individuel n'exclut pas — au contraire, il présuppose — l'intérêt du groupe, de la classe. Et cela ne diminue pas son sens, ni sa « valeur » — surtout quand il s'agit du sacrifice à une classe ascendante, progressive, qui porte en soi l'avenir. Lorsque l'individu se sacrifie à la cause mauvaise ou perdue d'une classe en déclin, son sacrifice implique une duperie.

Le sacrifice de l'individu s'avère plus émouvant et significatif lorsqu'il s'agit d'un individu appartenant aux classes opprimées. Les oppresseurs ne manquent jamais de déprécier, de rabaisser son sacrifice et de lui trouver de basses explications. Cependant, l'ouvrier moderne n'atteint le niveau de conscience qui lui permet de comprendre sa classe et de se sacrifier pour elle qu'en émergeant au-dessus des conditions qui feraient de lui un membre « moyen » de sa classe. Il lui faut atteindre un haut degré d'individualité — beaucoup plus élevé (car l'individualisation de l'homme comme tout au monde a son histoire, c'est-à-dire est un *processus*) que l'individualité facile de celui qui se contente d'être un « bon

travailleur » et un « bon père de famille ». Il lui faut acquérir des éléments de connaissance, notamment — à un degré plus ou moins élevé — ceux qu'apporte le marxisme. Et, s'il trouve dans sa vie et sa pratique la « base » qui lui permet d'assimiler ces connaissances, il n'en a pas moins besoin d'un élément extérieur à cette pratique individuelle. La *spontanéité* de la conscience de classe — de la conscience de classe politique — est une sorte de mythe !

Pour vivre en individualiste, et cependant reproduire ou accepter passivement tous les comportements de sa classe, un commerçant ou un industriel n'a qu'à se laisser aller à ses conditions d'existence. Individuellement, il « est » propriétaire, possesseur d'un capital. Est bourgeois celui qui, né bourgeois, accepte les conditions d'existence de la bourgeoisie, purement et simplement. L'individu bourgeois ne choisit pas, n'adhère pas à une idée : il se laisse aller à la vie telle qu'elle est pour lui. Il accepte des idées toutes faites : celles de sa classe, quitte à réserver obscurément un « quant à soi » plus « humain », plus libre, mais vain et strictement « privé ».

Par contre, un prolétaire ne devient conscient de sa classe qu'en se haussant au-dessus des conditions d'existence actuelles de sa classe. Non qu'il en sorte et se « déclasse », ce qui d'ailleurs représente pour lui une sorte de « tentation », mais parce qu'il lui faut avoir accompli certains actes de lutte, ou compris certaines notions d'économie politique et d'histoire, pour connaître sa propre vie et sa propre classe. Les conditions d'existence du prolétaire, dans le régime capitaliste, tendent à faire de lui en tant qu'individu un rouage sans conscience. Il ne peut devenir conscient de lui en tant que prolétaire sans déjà s'être arraché en pensée à la vie actuelle du prolétariat et sans comprendre, ou du moins pressentir, la mission historique du prolétariat. La classe ouvrière donc ne devient consciente d'elle-même qu'à travers les individus les mieux doués — et en tendant à se dépasser. La conscience de classe du prolétariat est ainsi liée au « dépassement » du prolétariat comme classe, et par conséquent à un *idéal humain*. L'individu prolétarien ne se saisit comme individu et comme membre de sa propre classe qu'en comprenant l'indépendance de cette classe vis-à-vis de la classe bourgeoise, qu'en se

saisissant comme être humain, solidaire de l'humain en général et de son avenir. Et c'est ce qui définit la situation de l'individu prolétarien et de la classe ouvrière dans le monde actuel. Situation douloureuse entre toutes : peu de contradictions sont plus tenacement lancinantes, et plus fécondes d'ailleurs, que la « *contradiction entre la personnalité du prolétaire individuel et les conditions de vie qui lui sont imposées* ». (*Idéol. allem.*, I, 228.) Ainsi donc l'individualité du prolétaire conscient de soi est plus haute et plus libre que celle du non-prolétaire, mais aussi plus douloureuse, plus difficile à conquérir et à garder. Et elle inclut un « idéal », un dévouement à sa classe, et à travers sa classe à la nation, à la communauté, à la société, à l'humain.

d) Cette esquisse d'une analyse marxiste du rapport de l'individu avec la classe montre à quel point il est faux d'attribuer à Marx le cynisme qui nie le sacrifice, l'enthousiasme, la recherche du beau et du vrai, la sincérité de l'attachement à un idéal. Marx a même protesté avec indignation, dans une œuvre de jeunesse, contre cette réduction ; il montrait que, *pour l'individu*, les buts — les intérêts — de son groupe prennent la forme d'un idéal exigeant. (Nous l'avons déjà vu à propos de la science : l'intérêt collectif, humain, prend la forme pour l'individu d'un idéal particulièrement noble ; et ce n'est pas une illusion mais un rapport véritable de l'individuel à l'ensemble, au tout, à l'univers.)

« On sait qu'une certaine psychologie prétend que toute grandeur vient d'une multitude de petites causes. Cette psychologie part d'une intuition juste, à savoir que tout ce pour qui l'homme combat correspond à un intérêt réel ; mais, de là, elle va jusqu'à cette notion fausse qu'il n'y a que de petits intérêts, des intérêts égoïstes. On sait également que cette prétendue psychologie fleurit particulièrement chez ces gens qui considèrent comme un signe d'intelligence de ne voir dans le spectacle du monde et de n'entrevoir à travers les nuées des faits et des idées que des mannequins curieux, mesquins, intrigants. On sait que, lorsque quelqu'un se regarde de trop près dans son miroir, il se cogne contre sa propre tête ! » (*Werke, Gesamtausgabe*, I, 219).

Selon les anciennes morales, l'homme est ou bien foncièrement « mauvais » (christianisme, La Rochefoucauld, pessi-

misme moderne, etc...) — ou bien fondamentalement « bon » (Rousseau). Marx, évitant ces appréciations absolues et restant plus près des faits, dit que l'individu humain, ni bon ni mauvais, est aussi l'un et l'autre ; c'est un mélange ; il représente une possibilité confuse de l'un ou de l'autre (sauf peut-être dans les cas pathologiques, chez certains anormaux) que la vie sociale vient ensuite orienter et déterminer.

L'existence sociale, dans une structure sociale donnée, lui propose des motifs d'action qui tantôt sont égoïstes, tantôt ne le sont pas ; elle le façonne et fait de lui un être humain ou inhumain, généreux ou féroce (souvent avec conscience). D'ailleurs il est rare que les individus connaissent *clairement* les motifs de leurs actions. Le matérialisme historique s'attache précisément, et dans toutes les situations que présente l'histoire, à déterminer le rapport entre les intérêts des classes et les idées des individus qui ont agi et représenté — clairement ou confusément — ces classes. Il tente aussi d'expliquer tantôt l'égoïsme de ces individus (leurs ambitions par exemple), tantôt leur absence d'égoïsme (le dévouement). Il cherche à comprendre pourquoi un certain *idéal* (par exemple l'idéal chrétien, ou l'idéal humain — l'idéal du Saint, ou celui du Héros, ou celui du Surhomme, etc...) apparaît à une époque et non pas à telle autre. Il cherche à le comprendre en tenant compte des conditions d'*existence* (structures sociales), ainsi que des luttes que les individus et les groupes (classes) se livrent au nom de l'idéal.

e) L'*idéalisme*, au sens moral du terme, doit donc se juger différemment suivant les époques et les gens, et surtout suivant qu'il s'agit d'un individu ou d'une classe.

En général, « l'idéaliste » passe pour un homme plein d'illusions, mais agissant suivant de nobles idées, d'après des « valeurs » supérieures. Le matérialisme historique ne nie pas cet idéalisme ; au contraire, il le prend comme un fait réel et cherche à le comprendre.

La sincérité de l'idéaliste (individuel) est souvent incontestable. Pas toujours : il ne manque pas de tartufes, d'hypocrites, de pharisiens, qui se couvrent d'un noble idéal. Il ne manque pas aussi de gens qui se dupent eux-mêmes et qui, sans être expressément des hypocrites, sont « de mauvaise foi », et acceptent un idéal sans le regarder de bien près, et parce qu'il

les sert. Enfin et surtout, il faut analyser d'où viennent les « idées » et les « valeurs » auxquelles l'individu se dévoue ou dont il se sert, suivant les cas.

En effet, si l'idéalisme individuel est souvent sincère et émouvant, les classes ne sont jamais « idéalistes » en ce sens qu'elles ne sont jamais désintéressées. Par conséquent, lorsqu'une classe — surtout une classe dominante — se dit idéaliste et désintéressée, il y a bien des chances pour que cette classe (en la personne de ses représentants les plus lucides ou les plus habiles) couvre du masque de l'idéal des buts très réels, trop réels. (Ainsi, dans notre époque, l'« humanisme » qui s'inscrit à l'ordre du siècle sert de prétexte et de masque à des intrigues et à des buts politiques n'ayant rien d'humaniste !) De cette façon, la classe dominante arrive à présenter ses buts, ses intérêts, d'une manière qui les rende acceptables *d'abord à tous les individus qui la composent* (et qui sont plus ou moins sincèrement dupes) — *et ensuite à un nombre aussi grand que possible d'individus des classes opprimées*. Pour obtenir ce résultat, et en particulier lorsqu'il s'agit d'une classe déclinante, dont la domination est menacée, « l'idéal » doit paraître aussi grand, aussi beau, aussi noble que possible. (Que l'on se souvienne des déclamations du fascisme !...)

Le matérialisme historique, tenant compte d'une dure et longue expérience, *analyse donc chaque idéal*, avec un *libre esprit critique*.

La classe aujourd'hui ascendante, la classe ouvrière, lutte pour un *idéal* social et humain, qui *coïncide* avec ses intérêts immédiats ou durables.

Seulement (et ceci distingue la classe ouvrière ascendante de la bourgeoisie ascendante ou déclinante) c'est un *idéal sans idéalisme*. Cet idéal naît du réel, des besoins, des aspirations, des possibilités de la vie moderne. Il ne se présente pas comme venant de quelque chose d'entièrement extérieur et de supérieur à la vie réelle, à la pratique sociale. Il n'a pas besoin de se transposer en nobles déclarations et d'apparaître avec un prestige mystérieux. Il n'a pas besoin de séduire, ni de s'imposer.

Voici donc la situation *actuelle*. Dans l'idéalisme déclamatoire de la classe décadente, l'analyse découvre des intérêts

brutaux, immédiats et aussi matériels que possible. Cet idéalisme cache un matérialisme *sordide* : celui du grand capital ! Ce qui n'empêche pas l'idéalisme en question d'être encore *efficace* : s'il ne l'était plus, ses promoteurs l'auraient abandonné. (Il est vrai qu'ils ne peuvent guère étaler *en public* le cynisme de leur conscience *privée* !) Toujours est-il qu'un grand nombre d'individus sont encore sincèrement convaincus ou séduits, ou dupés, par cet idéalisme.

Quant au « matérialisme » de la classe ouvrière, représenté théoriquement par le matérialisme historique, il signifie d'abord le *besoin de comprendre*, le besoin d'analyser, la défiance venue de l'expérience — donc *la libre et rationnelle attitude critique* vis-à-vis de tout idéalisme. Ensuite et surtout, il n'exclut pas — il inclut — l'*idéal humain* : l'idéal de libération et de réalisation de l'homme. Cet idéal s'affirme sans illusion, sans duperie, sans mystification, sans arrière-pensée. C'est en ce sens qu'il se dit et qu'il est *matérialiste*.

Lorsque des ouvriers réclament une augmentation de salaire, il est de règle que des publicistes, des écrivains, découvrent et dénoncent leur « matérialisme sordide ». Mais, dans la mesure où ils agissent pour leurs intérêts de classe, c'est-à-dire pour conquérir des *conditions humaines d'existence*, ils agissent pour l'idéal humain !

En d'autres termes, l'*intérêt de classe* et l'*idéal de la classe ascendante* (l'intérêt de la classe entière et l'idéal pour lequel agissent ses individus les plus clairvoyants) coïncident — le premier étant le point d'appui réel du second, et celui-ci apportant la vérité du premier, son expression supérieure.

Dans le cas d'une classe déclinante, l'intérêt de classe et l'idéal n'ont aucun lien dans la raison et la vérité. L'idéal sert à présenter des buts réels bien différents de l'apparence qu'ils se donnent. C'est un idéal *idéaliste*, c'est-à-dire sous lequel une analyse décèle des *illusions* (sincères) ou des *mystifications* (plus ou moins consciemment voulues).

Matérialisme historique signifie : clairvoyance. Sa théorie donne une règle pratique : sous ce que *disent* les gens, et sous ce qu'ils *pensent* d'eux-mêmes, découvrir ce qu'ils *sont* en analysant ce qu'ils *font*.

V

BUT DE CE LIVRE

Ces premiers contacts avec la pensée de Marx montrent déjà que son étude demande une certaine attention, un certain effort de l'esprit.

Il s'agit en effet de *science* et non pas de littérature ou de facile propagande ! Le marxisme n'est pas, comme certains semblent le croire, un recueil de thèmes d'agitation politique, ou encore une simple description de la classe ouvrière. C'est une *analyse* qui exige l'intervention de la Raison.

Le marxisme peut d'ailleurs s'exposer et s'étudier à des niveaux différents.

Au niveau supérieur, il est aussi difficile de devenir marxiste que de devenir physicien ou chimiste. L'étude de la doctrine, le maniement de ses principes (de sa méthode) exigent des années de réflexions et d'expérience. Celui qui veut « devenir marxiste » en ce sens — c'est-à-dire qui veut ne pas se contenter de savoir définir le marxisme, mais désire posséder à fond la sociologie scientifique et employer efficacement la méthode — celui-là doit aborder l'étude du marxisme comme on aborde les mathématiques ou la chimie.

Il doit — évidemment — lire Marx et Engels eux-mêmes !... Ce petit livre n'a pas l'ambition de donner du marxisme une connaissance complète et de remplacer la lecture des œuvres. Déterminons tout de suite avec précision son but :

a) Il existe peu d'ouvrages français, présentant — à un niveau qui ne soit ni celui des spécialistes, ni celui de la « vulgarisation », comme on dit — le marxisme *dans son ensemble*.

La pensée de Marx et sa doctrine sont prodigieusement riches d'aspects, comme on le verra de mieux en mieux.

Les ouvrages français publiés jusqu'ici ne présentent (à un niveau plus ou moins élevé) que tel ou tel de ces aspects :

l'aspect économique, ou philosophique, ou moral, ou politique, de la théorie.

Il y a donc place pour un livre qui se situe à un niveau moyen (ni celui des éléments les plus simples, ni celui de la spécialisation) et qui présente l'ensemble de la doctrine, d'une manière aussi concentrée que possible. Il s'adresse plus particulièrement à ceux qui, sans être « marxistes », disposent cependant d'une certaine culture, nécessaire et suffisante pour en aborder fructueusement l'étude d'ensemble.

b) La pensée de Marx est assez difficile à saisir dans ses œuvres du fait que Marx n'a pas exposé ses découvertes dans un « Traité » général.

La plupart des œuvres de Marx (et d'Engels) sont des œuvres polémiques.

La pensée même de Marx (et d'Engels) s'est formée à travers les luttes idéologiques et politiques. Elle s'est toujours précisée contre une position doctrinale ou politique. Chaque démarche de la pensée marxiste s'est accompagnée d'une critique et souvent d'une « auto-critique », d'une critique de sa propre position. Ainsi, à la fin de sa prime jeunesse, contre l'idéalisme de ses amis (les « jeunes-hégéliens ») et contre son propre idéalisme de la veille, Marx précise et formule son matérialisme. Mais contre le matérialisme sommaire et simpliste du philosophe Feuerbach — matérialisme qu'eux-mêmes avaient traversé, sans l'adopter complètement — Marx et Engels défendent l'idée que l'être humain est *actif*, qu'il modifie par son activité pratique sociale la nature et sa propre nature, et qu'il fait ainsi dans des conditions déterminées (mais changeantes) son histoire. Ils formulent ainsi le *matérialisme historique* (1844-45), etc... Toutes ces découvertes et ces formulations se sont accomplies contre des penseurs (Bauer, Stirner, Feuerbach, Dühring) qui depuis lors sont quelque peu tombés dans l'oubli et le seraient peut-être tout à fait sans Marx et les marxistes.

Il n'est pas si facile qu'on le croit fréquemment de dégager la véritable pensée de Marx (et d'Engels) de la forme polémique. Cette forme, ainsi que l'absence d'exposé général ont donné lieu à des confusions, à des interprétations erronées, à de nombreuses déformations. Ce petit livre se voudrait un *guide du lecteur*, lui permettant d'aborder plus aisément

et plus utilement les ouvrages de Marx (et d'Engels) en ayant déjà une certaine vue sur le contenu de chacune de leurs principales œuvres *dans le cadre de l'ensemble*.

c) La pensée de Marx et d'Engels fut non seulement une pensée en lutte et en action — et s'enfantant au cours de ses luttes — mais *une pensée en mouvement*.

Jusqu'à la fin de leur vie, leur doctrine s'enrichit en avançant, se précisa, se transforma. Après la mort de Marx, Engels continua leur œuvre commune ; sans introduire dans la doctrine des modifications incompatibles avec les acquisitions antérieures — au contraire, en l'approfondissant — il apporta une importante contribution et des développements essentiels.

Beaucoup de marxistes, ou d'« apprentis marxistes », lisent et citent Marx ou Engels sans se préoccuper de la date, de la place de l'œuvre étudiée dans le développement et l'approfondissement de leur pensée.

Une pensée en mouvement ne peut s'étudier et se comprendre que dans le mouvement de cette pensée.

Ce livre voudrait donc apporter aussi une sorte de mise au point et situer aussi exactement que possible chacune des œuvres de Marx dans la formation du marxisme ; de telle sorte que le lecteur puisse la réintégrer dans le contexte, dans le *mouvement de l'ensemble*.

Cette mise au point est d'autant plus nécessaire que d'importantes œuvres de Marx (et d'Engels) ont été retrouvées et publiées il y a une quinzaine d'années (*Manuscripts economico-philosophiques* de 1844 ; *Idéologie allemande* ; *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*) et n'ont été traduits en français que depuis peu (1).

L'apport de ces œuvres au marxisme est d'une importance capitale. Mais autorisent-elles, comme l'indiquent les éditeurs allemands Landshut et Mayer, dans leur Introduction (trad. franç., *Œuvres phil.* de Marx, t. VI, p. XIII), une « intelligence nouvelle » du marxisme ? Cette affirmation, qui vise à transformer la compréhension du marxisme, à « renouve-

(1) Édition Costes, traduction Molitor. Auparavant des fragments de ces ouvrages traduits par N. Guterman et H. Lefebvre avaient paru dans la revue *Avant-Poste* et dans *La Conscience mystifiée*.

ler » le Marx de la maturité — l'économiste du *Capital* — par le Marx des œuvres de jeunesse, le philosophe, semble très contestable.

On s'efforcera plus loin de montrer que ces œuvres *philosophiques*, datant de la jeunesse de Marx, *éclairent* d'un jour nouveau la formation de sa pensée et la sociologie scientifique du *Capital*, sans en donner une « intelligence nouvelle », et sans autoriser la substitution d'une *philosophie* marxiste à la *science* économique, historique et « sociologique » établie par Marx dans le *Capital*. On montrera comment et pourquoi la philosophie de Marx est enveloppée dans la théorie du *Capital*, parce qu'elle s'y est parfaitement intégrée au cours du développement vivant de sa pensée.

Il y a une philosophie marxiste — mais le marxisme n'est plus une philosophie au sens traditionnel du terme. On trouve dans les œuvres de jeunesse de Marx un examen attentif de la pensée et de l'activité humaine, et de tous leurs problèmes. Mais le marxisme ne se réduit pas à cet examen ; il ne se réduit pas à une « théorie de la connaissance » ou à un « humanisme » philosophique ! Et il est vain et faux de tenter (comme cela a été fait plusieurs fois avec plus ou moins de sincérité et de bonheur) cette interprétation nouvelle du marxisme ; au contraire, cette œuvre philosophique s'incorpore à la science ; elle vient y prendre son véritable sens. Le marxisme est une sociologie *scientifique*, comportant une histoire, une théorie économique, une politique scientifique. Il est une « conception du monde », c'est-à-dire ce qu'on nomme encore une « philosophie ». Mais cette philosophie ne se détache pas de la science, de la pratique, de l'action.

La *méthode* est l'alpha et l'oméga, le point de départ et le point d'arrivée du marxisme.

Qu'est-ce qu'une méthode ? Dans le travail de la pensée scientifique, la méthode joue le même rôle que l'instrument dans le travail manuel. Le travailleur doit apprendre à se servir de son instrument ; et il doit s'en servir avec souplesse, en tenant compte des choses auxquelles il l'applique. De plus, un instrument — un outillage — peut toujours s'améliorer et se perfectionner.

Pour comprendre le marxisme, il faut avoir quelques notions sur sa méthode ; après quoi, en étudiant l'œuvre de

Marx, le lecteur pourra se perfectionner dans l'emploi de l'instrument.

Ceux qui cherchent les objections (et qui ont raison de les chercher, car elles permettent d'élucider complètement les problèmes) diront sans doute ici : « C'est un cercle vicieux ! On apprend la méthode en étudiant l'œuvre de Marx, et, pour comprendre l'œuvre de Marx, il faudrait déjà comprendre sa méthode ! »

En effet, il y a là une sorte de « cercle vicieux ». Mais toute activité humaine présente des difficultés, des obstacles, des contradictions qui ressemblent étonnamment à ce « cercle vicieux » : vous voulez apprendre à nager ?... Pour vous lancer à l'eau, il faudrait déjà savoir nager !...

Si l'on suivait les gens qui veulent proscrire de l'activité pratique ou spirituelle ces contradictions, ces difficultés, ces obstacles, on ne pourrait rien commencer, rien inventer, rien faire. Ils vous démontreraient qu'il est impossible d'apprendre à nager : « Ou bien vous ne vous lancez pas dans l'eau, et vous n'apprenez pas à nager ! Ou bien vous vous lancez, et vous vous noyez ! »

Pratiquement, que fait-on dans ce cas ? Le futur nageur commence par apprendre les mouvements à vide et à sec ; il les fait assez mal ; ensuite, bien soutenu, il entre dans l'eau ; il ne se lance seul en eau profonde que lorsqu'il a quelque peu perfectionné ses mouvements. Et le cercle vicieux, la contradiction, le problème se trouvent résolus dans et par la pratique.

C'est ainsi que le lecteur de Marx doit d'abord comprendre, en anticipant pour ainsi dire sur leur application, les principes de la *méthode*. Ensuite, au contact des faits et des œuvres, en appliquant cette connaissance élémentaire, il l'approfondira.

Cette méthode se fonde sur quelques remarques relativement simples et qui relèvent du bon sens aiguë par la réflexion.

Lorsqu'on rencontre quelqu'un dont les sentiments ou les idées se contredisent, on s'exclame en général : « Quelle absurdité ! »

Il en va de même lorsque les contradictions se constatent dans un ensemble, chez un peuple par exemple. Plus d'un

étranger venu en France dit et répète : « Les Français sont étranges ! Nous trouvons chez eux un chaos d'idées contradictoires ; les uns veulent quelque chose ; les autres s'y opposent ! Tous affirment qu'ils désirent le relèvement de leur pays, mais les solutions proposées s'affrontent... Situation absurde ! »

En général donc la contradiction passe pour un symptôme d'*absurdité*.

Comme la vie et la réalité montrent de toutes parts des contradictions, on en vient bientôt à considérer la vie et le monde comme absurdes. Aujourd'hui, où de toutes parts ces contradictions sont visibles et éclatent, la théorie de « l'absurdité » se répand, et elle entre dans la littérature, dans la philosophie. Les « absurdistes » se donnent l'allure de gens supérieurement intelligents, qui dominent la situation et qui — eux seuls — ne sont pas bornés, étroitement partisans et tendancieux. Pratiquement, la théorie suivant laquelle les hommes et les choses sont tous absurdes — parce que contradictoires — correspond au découragement, à la passivité, à la résignation. Les « absurdistes » ne semblent posséder une raison et une intelligence que pour en constater l'impuissance !

La méthode de Marx part d'une remarque diamétralement opposée.

Lorsqu'il ne se passe rien, dans la nature, la société ou la vie individuelle, il n'y a pas de contradiction. Et réciproquement, lorsqu'il n'y a pas de contradiction, rien n'arrive, aucun événement ne surgit ; aucune activité ne se manifeste ; rien de nouveau n'apparaît. Que ce soit là un état de *stagnation*, ou un *équilibre* momentané, ou encore un « moment » d'*épanouissement* (tous ces cas sont à envisager), l'être ou la chose non contradictoires sont momentanément immobiles. La situation contradictoire ne va pas sans douleur, sans difficulté, sans problème ; mais c'est une situation féconde. Le moment où les contradictions se montrent, s'aggravent, éclatent, est aussi celui où se forme quelque chose de nouveau.

Cette remarque une fois formulée, la contradiction se retrouve partout, et partout avec le même caractère de fécondité.

Prenons, pour bien expliquer ce point fondamental, des exemples simples (qui ne sont que des exemples).

La lumière émise par un corps *lumineux* ne devient visible qu'en rencontrant un corps *opaque*. Le rayon d'un projecteur ne se distingue dans la nuit que lorsqu'une légère brume occupe l'atmosphère ; s'il rencontre un nuage, ou plus encore un corps matériel, il l'éclaire ; et c'est au point de rencontre du faisceau lumineux et du corps opaque que devient sensible la puissance de la source lumineuse. De même, c'est au contact de l'atmosphère terrestre que l'émission « lumineuse » venue du soleil devient « visible » et se diffuse de tous côtés ; et c'est au contact des objets matériels qu'elle les « éclaire ».

Essayez de faire donner à vos muscles, ou à un moteur, leur effort sans leur offrir une résistance, un obstacle : vous échouerez. Le moteur à vide s'emballera ; les muscles ne pourront pas produire leur effort. Une force ne peut agir qu'en rencontrant une autre force, qui s'oppose à elle.

Examinez le rivage de la mer ou le bord d'une rivière. L'action de l'eau ronge le continent ou la berge. La terre résiste, repousse — plus ou moins — les vagues ou les courants. Et c'est de leur action réciproque que résulte la forme du rivage.

Considérons maintenant un travail humain facilement observable, par exemple celui du potier. La glaise tourne sur le tour ; la main du potier pénètre dans sa masse ; et c'est de la rencontre de la masse et de la main que surgit l'objet nouveau.

Considérons de la même façon les sentiments humains. Quelqu'un, homme ou femme, peut se trouver dans un état paisible, tranquille, qui correspond soit à l'absence de toute passion, soit à l'épanouissement heureux de cette passion. Alors, point de contradiction, sinon virtuelle ou dépassée et dominée. Mais la période dans laquelle *apparaît* la passion — par exemple l'amour — et la période dans laquelle cette passion *disparaît* sont des périodes de trouble, de différences réelles et senties allant en s'aggravant, d'antagonismes, de paroxysmes — de contradictions ! Rien de plus fréquent, dans ces périodes, qu'un mélange d'amour et de haine, d'inquiétude et de désir. Seuls ce trouble et ce mélange rendent intéressants pour l'observateur les êtres humains. Les romanciers, les auteurs dramatiques ne prennent comme personnages de leurs romans ou de leurs pièces que de tels êtres et à de tels moments. Et les personnages les plus intéressants et les

plus tragiques sont précisément ceux dans lesquels la contradiction se trouve portée au plus haut point. Ce sont les « conflits » tragiques ; le Cid de Corneille, ou encore l'Hermione de Racine (dans *Andromaque*) en sont les exemples les plus célèbres.

Passons maintenant au cas ou à l'exemple le plus général. La vie et la mort (ou, comme disent les philosophes, l'être et le néant) s'opposent, sont en lutttes incessantes. Sans cesse, de toutes parts, la vie lutte contre la mort, et la mort détruit les êtres vivants. Que la mort soit inconcevable sans les êtres vivants qu'elle supprime, c'est évident. Que la vie ne puisse exister sans la mort, c'est moins évident. Et cependant n'est-il pas clair que vivre, c'est naître, grandir, se développer ? Or un être vivant ne peut croître sans changer, sans se transformer, donc sans cesser d'être ce qu'il était. Pour devenir homme, il faut quitter et perdre l'enfance. Tout ce qui s'immobilise dégénère et régresse. D'ailleurs, après la naissance, après la maturité — sommet de la vie, — vient le déclin. Avancer dans la vie rapproche donc nécessairement de la mort, puisque c'est vieillir. Tout être vivant, donc, lutte contre la mort, parce qu'il porte sa mort en lui-même. Et c'est ainsi qu'il vit — qu'il change, qu'il produit quelque chose de neuf ou tire du nouveau de lui-même. Pour que ce grain de blé produise une nouvelle tige, il faut qu'il aille périr dans la terre...

Ce ne sont là que des exemples, des illustrations, mais déjà suffisamment démonstratives.

« Contradiction » ne signifie pas « absurdité », mais mouvement, ou, comme disent les philosophes, « devenir ». Dire que seul le devenir peut être fécond, c'est se répéter soi-même. Donc contradiction signifie aussi « fécondité ». (N'est-ce pas précisément du rapport des éléments mâles et femelles que dans la vie biologique résulte la production des êtres nouveaux ?)

Cette *loi du devenir* peut ne pas plaire. On peut rêver d'un autre monde, dans lequel elle ne serait pas la loi de toutes choses ou le douloureux principe de toute création. On peut aussi en détourner le regard. Rien de plus simple. On se contente de proclamer l'absurdité du monde. Ou bien encore (des gens qui passent pour cultivés et instruits ne se privent

pas de cette erreur de méthode) on prend *séparément* les aspects ou éléments de la réalité, et l'on cesse alors de les voir dans leurs rapports, dans leurs contradictions. Mais détourner ses regards du réel, ou le déformer, n'est pas la voie de la connaissance !

Par exemple, je puis considérer séparément la mer et le continent, ou encore la vallée et le fleuve. Alors j'oublie qu'ils ne sont que l'un par l'autre. J'oublierai notamment que les fleuves ont creusé leurs vallées ; alors je m'extasierai, je m'exclamerai : « Comme la Providence est grande et magnifique ! comme ce monde est harmonieux ! Dieu a préparé les vallées afin que les fleuves y déroulent majestueusement leur cours ! » Ayant omis les rapports réels des choses, je leur substituerai des explications imaginaires, qui toutes supposent l'erreur initiale : considérer séparément les aspects ou éléments d'un tout — négliger les contradictions à l'œuvre dans ce tout, qui en déterminent le mouvement.

La méthode marxiste propose à la pensée humaine la tâche la plus difficile, devant laquelle jusqu'alors elle avait échoué : comprendre le mouvement des choses, c'est-à-dire comprendre les choses en mouvement — comprendre les rapports des réalités en évitant de briser et de déformer ces rapports, donc en comprenant ces réalités dans leurs *contradictions*.

Loin d'éliminer la contradiction en la rejetant dédaigneusement dans l'absurde, il faut au contraire la mettre au *premier plan* dans la recherche et la pensée. Alors le monde, l'histoire — cet enchevêtrement de contradictions — cessent d'apparaître comme un chaos d'absurdités. Et notre monde moderne, notre situation actuelle *se comprennent* dans leur caractère et leur sens profond : l'enfantement douloureux de la société et de l'homme nouveaux.

Tel est le progrès décisif, le pas en avant accompli par le marxisme vers une *Raison* approfondie, qui comprenne ce qu'elle rejetait jusqu'ici dans l'absurde.

Cette méthode se nomme *dialectique*, du mot grec qui a aussi donné « dialogue ». Déjà les Grecs nommaient ainsi la confrontation, au cours d'une discussion, des thèses et des idées contradictoires. Le mot a quelque peu changé de sens, puisqu'il s'agit de découvrir les contradictions dans la réalité, au

cours d'une recherche précise — et non plus de confronter de simples idées dans un « dialogue » verbal. L'essentiel cependant du sens primitif subsiste dans l'emploi moderne du mot « dialectique », ce qui en légitime l'emploi.

Cette première esquisse de la méthode permettra d'aborder l'étude des œuvres de Marx, étude qui permettra de préciser et d'approfondir l'idée de la dialectique. Au cours de cet approfondissement, le lecteur constatera et vérifiera qu'il s'agit bien d'une méthode *scientifique*, liée indissolublement à des acquisitions décisives dans le domaine de la science *sociologique*, et aussi dans le domaine des sciences de la nature.

Le lecteur constatera donc que cette méthode n'apporte pas simplement un « point de vue » nouveau, une « perspective » originale, mais qu'elle s'impose *nécessairement* à celui qui veut comprendre la réalité.

L'approfondissement de la méthode permettra aussi d'en vérifier le caractère *universel*. Appliquée d'abord à l'analyse de la société moderne, vérifiée par cette analyse, étendue ensuite à l'histoire, à toutes les structures sociales et aux sciences de la nature, la méthode dialectique montre qu'elle est capable d'aller encore plus loin : elle s'applique à la pensée, à l'art, à l'homme, à la vie entière. Elle apporte une *nouvelle conscience* de la vie et du monde, une lucidité renouvelée portant véritablement sur le réel, sur l'ensemble du réel — y compris la vie quotidienne comme la vie esthétique ou morale.

Approfondie et vérifiée par chaque application, mais distincte — comme doit l'être une méthode rationnelle et universelle — de chaque application particulière, la méthode dialectique apparaîtra ainsi dans toute sa vérité. Elle *reflète* objectivement l'essentiel dans tout devenir.

La méthode dialectique n'apporte pas un « système » ou une « doctrine » nouvelle — pas plus qu'un simple « point de vue ». Elle permet d'acquérir des vérités nouvelles et d'orienter la pensée dans l'action et même dans la vie pratique.

Cette vérité de la méthode n'apparaîtra clairement qu'à la fin de l'étude, dégagée dans ses conclusions, mais démontrée par l'ensemble et par le développement tout entier.

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE ET L'ŒUVRE DE MARX
DES DÉBUTS AU “MANIFESTE”



PLAN DE CETTE ÉTUDE

L'œuvre et la pensée de Marx ne peuvent se séparer de son action, de ses luttes, des polémiques qu'il soutint contre les « idéologues » de son temps.

Cette action, ces luttes, ces polémiques ne peuvent elles-mêmes se comprendre en dehors des événements et des conditions historiques dans lesquelles Marx vécut et intervint.

Pour suivre le développement de sa pensée, pour retrouver son mouvement en un mot, pour comprendre la *formation du marxisme*, un procédé d'exposition s'impose : retracer brièvement la vie de Marx ; montrer comment chaque œuvre vint en son lieu et temps, pour répondre à des problèmes précis ; situer ainsi chaque œuvre dans l'ensemble.

Il ne faudrait pas croire que le « marxisme » surgit de toutes pièces soit de la pensée d'un individu de génie nommé Karl Marx, soit des circonstances économiques et politiques du XIX^e siècle.

L'analyse et l'histoire trouvent dans la vie et les ouvrages de Marx les « influences », comme on dit, les plus complexes et les plus multiples. Le marxisme ? un confluent d'idées et de courants ! Les historiens qui étudient — avec raison — les antécédents et les origines des grandes doctrines ont déjà consacré des ouvrages compacts à ces « influences ». Nous résumerons ici leurs travaux, mais auparavant nous poserons une question préalable.

Ce fait incontestable, que Marx connut et, en un sens, accepta diverses idées ou doctrines de son temps, peut s'interpréter en deux sens différents.

Certains historiens (les adversaires du marxisme, et aussi certains pseudo-marxistes) affectent de trouver dans ces antécédents idéologiques une explication du marxisme qui en réduit ou en supprime l'originalité. Marx a connu la philosophie allemande de son temps et a été disciple et continuateur de Hegel (hégélien « de gauche ») ; il a connu les ouvrages

du matérialiste Ludwig Feuerbach, il a « subi l'influence » des socialistes français, Saint-Simon, Fourier, Proudhon, et des socialistes anglais : Owen. Il a enfin eu connaissance des travaux des économistes anglais, Petty, Smith, Ricardo. De cette somme d'influences serait sortie une doctrine nouvelle seulement en apparence — résultante, presque mécanique en vérité, de ces antécédents.

Ainsi M. Andler, dans son *Commentaire historique au « Manifeste communiste »*, s'est acharné à réduire par l'étude de ses « origines » l'originalité du marxisme, allant jusqu'à le taxer de banalité (cf. p. 71). Au cours de son travail, il a d'ailleurs accumulé les erreurs d'interprétation et les appréciations fausses, accusant par exemple de « composition verbeuse et inorganique » une des œuvres essentielles de Marx : *Misère de la philosophie* (cf. p. 35). Et cependant M. Andler se disait « socialiste » et se croyait « objectif ».

D'autres historiens l'ont suivi ou accompagné sur cette voie. Ainsi M. Bréhier, dans sa grande *Histoire de la philosophie*, et M. Brunschvicg, dans son livre sur la *Conscience occidentale*, ont très peu parlé de Marx et ont affecté de voir en lui un polémiste, un penseur « plus vigoureux qu'original ».

La vérité diffère du tout au tout de cette interprétation tendancieuse et partielle sous les apparences de « l'objectivité » historique. Il est précisément très remarquable que Marx, au cours de sa vie et dans ses travaux, ait connu et compris les *principaux courants d'idées de son temps*. Sans lui et sans Engels, ces grands courants, surgis dans divers pays et dans des conditions différentes, seraient restés extérieurs les uns aux autres. Ils ne seraient pas fécondés mutuellement. Ils se seraient repliés sur eux-mêmes et auraient dépéri chacun de son côté — ce qui leur est précisément arrivé en dehors du marxisme. La vie orageuse de Marx, révolutionnaire traqué, chassé de sa patrie, voué à l'exil, lui a permis de confronter toutes les idées d'une époque de profonde fermentation théorique, sociale, politique. C'est ainsi qu'il a pu comprendre et fusionner en un seul corps de doctrine le matérialisme français du XVIII^e siècle, la tradition française de pensée rationnelle, le socialisme français du XIX^e siècle — avec la philosophie allemande à son apogée (hégélianisme) et l'économie politique anglaise « classique ». Il a continué ces recherches

doctrinales, expressions théoriques des nations les plus avancées et de la culture la plus audacieuse de ce temps. Le marxisme n'est pas un courant d'idées extérieur à la culture « moderne ». Cependant, à tout examen véritablement « objectif », il se montre tout différent d'un *éclectisme*, d'une somme ou d'un carrefour d'idéologies. Chacune des doctrines qu'il accueillit fut soumise par Marx à une sévère critique en fonction de son expérience et de ses méditations. Ces polémiques lui permirent de dégager — et d'exposer — sa propre pensée. Les doctrines de ses prédécesseurs ne furent intégrées au marxisme qu'après une transformation et un « dépassement ». Et le résultat, la « synthèse », l'unité diffère profondément de ses « éléments ». C'est une théorie nouvelle : un bond en avant dans la connaissance, une révolution !

Les tentatives des adversaires du marxisme pour en réduire l'originalité se retournent donc contre eux. Nous verrons comment le marxisme ne ressemble en rien à une doctrine étroite et fermée, au dogme d'une secte, surgi en dehors du développement de la civilisation. Nous verrons au contraire comment Marx, au cours de sa vie, et en réfléchissant sur les faits, les expériences, les événements et les luttes de son temps, sut répondre aux questions que déjà se posaient les plus lucides penseurs de ce temps. Nous verrons ainsi comment le marxisme apparut d'abord comme une doctrine à côté de beaucoup d'autres qui se proposaient aussi à l'approbation des hommes, mais comment il s'est ensuite consolidé, enrichi, élargi jusqu'à dominer, et de très haut, les autres doctrines — jusqu'à devenir l'une des grandes forces (théorique et pratique, scientifique et morale) du monde moderne.

II

L'ENFANCE DE KARL MARX

La Rhénanie, et la ville de Trèves plus particulièrement, avait accueilli avec joie la Révolution, l'arrivée des troupes françaises et même l'incorporation à la France. Les habitants de Trèves, comme ceux de Mayence, plantèrent un arbre de la Liberté ; un club des Jacobins connut le plus grand succès. La Révolution apportait aux paysans rhénans la suppression des charges féodales ; elle libérait la bourgeoisie et lui donnait l'organisation administrative et les lois dont elle avait besoin pour se développer. Elle mettait fin à la domination absolue des « Électeurs » féodaux et ecclésiastiques, l'évêque de Trèves ayant été jusque-là seigneur de la ville et de son territoire. Devenue préfecture du département de la Roer, la ville fut française pendant vingt ans, et ces années laissèrent des traces profondes dans les mœurs et le souvenir des habitants. Le régime de liberté économique, la suppression des règlements corporatifs, l'abolition des douanes aux frontières des petits États féodaux remontant au Moyen Age — et enfin les débouchés en France et la protection contre la concurrence anglaise donnèrent une forte impulsion à l'industrie.

Mais bientôt cette première flamme révolutionnaire s'éteignit. Les impôts écrasants — et surtout l'impôt du sang, puisque les fils des paysans et des bourgeois rhénans combattaient dans les armées de Napoléon — détournèrent de la France le pays de Trèves.

Le congrès de Vienne, en 1815, attribua la Rhénanie à la Prusse.

Les Prussiens imposèrent leur domination avec prudence. Le code Napoléon resta en vigueur dans la province. L'enseignement y garda longtemps une liberté et une indépendance

qu'il n'avait jamais eonnues dans le reste de l'Allemagne : jusqu'en 1835, le lycée de Trèves resta un foyer de libéralisme, un centre d'influence française ; son proviseur, Wyttenbach, se disait disciple de Jean-Jacques Rousseau.

Cependant, la réaction politique se fit sentir de plus en plus en Rhénanie, surtout après 1817 et la célèbre fête de la Wartburg, où les étudiants acclamèrent et réclamèrent la liberté.

De cette réaction fut d'abord victime à Trèves un avocat d'origine juive, Hirselhel Marx. De judaïque, Hirselhel Marx n'avait que son ascendance. Ses amis l'ont décrit comme un « vrai Français du XVIII^e siècle, sachant par cœur Voltaire » et professant « comme Newton, Locke et Leibniz » une vague croyance en un Dieu lointain. Il lui fut donc facile de se convertir au protestantisme, non par conviction, mais afin de se mettre en règle avec les autorités prussiennes qui le persécutaient pour son libéralisme.

Karl Marx naquit le 5 mai 1818, troisième de neuf enfants.

Il grandit dans un milieu libéral et cultivé, et fit au lycée de Trèves des études qui n'eurent rien de spécialement brillantes, sauf sur un point : en 1834, de remarquables pamphlets politiques, d'esprit libéral et démocratique, eireulèrent dans le lycée. Vraisemblablement le jeune Karl Marx n'était pas étranger à la rédaction de ces pamphlets.

Après 1830, il y eut en Rhénanie un réveil de l'opinion démocratique et francophile. La situation économique de la province s'était aggravée ; la misère des vigneronns mosellans, la régression du commerce et de l'artisanat, la constitution du « Zollverein » (système douanier de la Prusse) en même temps qu'un régime bureaucratique ridiculement tatillon et oppressif, donnèrent une grande impulsion à ce mouvement. Un club de Trèves, la « Société littéraire du Casino », en était le centre. En 1834, on y chanta en français *La Marseillaise*. La police prussienne intervint, et le père de Karl Marx fut classé — ainsi que le proviseur Wyttenbach — parmi les « éléments subversifs ».

Avec les idées libérales et démocratiques venues de France se répandaient celles des premiers socialistes, les Saint-Simoniens. En 1835 parut à Trèves un vigoureux pamphlet de Ludwig Grall, qui déclarait : « *Les classes privilégiées et les classes laborieuses, profondément séparées par des intérêts*

diamétralement opposées, se dressent l'une contre l'autre... »

Il est impossible que le jeune Karl Marx, élève du lycée de Trèves jusqu'en 1835, n'ait pas eu connaissance de cet écrit. De ce seul fait, nous pouvons considérer Saint-Simon, plus que les autres socialistes utopistes français, comme une « source » du marxisme.

On comprendra aisément pourquoi Marx s'est toujours défendu d'avoir « inventé » la lutte de classes — et pourquoi il a toujours affirmé qu'il en avait reçu la notion des théoriciens et historiens *français*.

III

MARX ET LE JUDAÏSME

Chacun sait quel parti les hitlériens ont tiré de l'origine « ethnique » de Karl Marx, dans leurs attaques contre le « judéo-marxisme ».

A ce propos, définissons tout de suite l'attitude de Marx vis-à-vis du judaïsme.

Un de ses premiers articles fut consacré à « la question juive ». Cet écrit, qui marque une étape importante de sa pensée, juge si sévèrement le judaïsme — en tant que religion et idéologie — qu'il passerait difficilement pour une apologie de la tradition juive. Sa thèse est la suivante : les juifs, avec raison, veulent s'émanciper, devenir des citoyens et des hommes comme les autres, et se faire reconnaître et accepter comme tels. Malheureusement, le judaïsme n'est pas simplement une religion, une « idéologie ». Cette religion a un fondement économique et social. C'est la religion d'un groupe ou d'une caste — débris d'une nationalité dispersée — qui s'est vouée au commerce. L'anti-sémitisme donc n'est pas simplement un fait « idéologique », il a lui aussi un fondement économique et social ; c'est un phénomène de concurrence. La concurrence entre les non-juifs et les juifs se traduit sordidement par une idéologie ; c'est une querelle de boutiques. Ni l'émancipation religieuse, ni l'émancipation politique dans la démocratie bourgeois-libérale ne peuvent donc résoudre la question juive. Seule une double transformation peut la résoudre. D'une part, il faut que la société tout entière s'affranchisse du pouvoir de l'argent ; mais, d'autre part, il faut que les juifs cessent de vouloir de l'argent et de chercher par l'argent une puissance et une liberté qui se retournent tôt ou tard contre eux. En d'autres termes, s'ils veulent « s'assimiler » et « s'émanciper » véritablement, ils ne doivent se proposer ni l'assimilation à la bourgeoisie ni la liberté par l'État et dans l'État politique de la bourgeoisie, même libérale. Ils doivent s'assimiler au peuple travailleur et à la société

que créera le peuple. S'ils ne vont pas en ce sens ils font fausse route et contribuent à entretenir les conditions de leur malheur.

« Ne cherchons pas le secret du juif dans sa religion, mais bien plutôt le secret de cette religion chez le juif. Quelle est la base temporelle du judaïsme ? La satisfaction des besoins temporels et l'égoïsme. Quel est le culte temporel du juif ? Le trafic. Quel est son Dieu temporel ? L'argent. En s'émancipant du trafic et de l'argent, en s'émancipant du judaïsme réel et pratique, notre temps s'émanciperait lui-même... »

Ce texte, à qui sait l'entendre, parle le rude langage de la franchise et de la liberté critique. Il n'est pas plus anti-sémite que philo-sémite. Marx détermine *objectivement* — au sens le plus profond du mot — les conditions de la fin du judaïsme, c'est-à-dire de la question juive. Cette libre attitude critique démontre que l'on ne peut expliquer l'œuvre de Marx par le judaïsme, et que l'expression : « judéo-marxisme », adoptée par toute la réaction politique et plus spécialement par les hitlériens, n'est qu'une calomnie vulgaire. Marx s'est formé plutôt contre le judaïsme qu'en accord avec lui. Les hitlériens se sont rendus aussi ridicules en « expliquant » l'œuvre de Marx par le judaïsme qu'en « expliquant » la physique d'Einstein par sa race et en opposant la « science aryenne » à la « science juive ».

IV

MARX ÉTUDIANT — SON MARIAGE

Fin 1835, le jeune Karl Marx s'en vint à l'Université de Bonn pour étudier le droit.

Il entra dans les cercles libéraux, que surveillait de très près la police. Le « Club des poètes », dont fit partie Karl Marx (il écrivait des poèmes et aurait voulu se consacrer à la littérature), se recrutait parmi les fils de la bourgeoisie libérale. Au printemps 1836, un conflit violent éclata entre ces clubs indépendants et le « Korps Borussia », organisation aristocratique et réactionnaire.

Karl Marx se battit en duel avec un membre du « Korps » et reçut une entaille au-dessus de l'œil gauche.

Ceux qui prétendent que la pensée marxiste ne tient aucun compte de l'individualité liraient avec profit la lettre que, *vingt ans plus tard*, Marx envoya à Lassalle au sujet du duel. L'honneur du type féodal et le principe du duel en cas d'offense ne supportent pas l'examen, écrivit Marx. Mais, étant donnée l'étroitesse de la vie dans les conditions bourgeoises, il peut arriver que l'individualité ne puisse se manifester que dans des formes surannées.

Jamais Marx ne se prononce et ne juge un événement sans un examen de la situation et une analyse des rapports multiples impliqués dans cette situation ; cette méthode s'applique aux actes et aux hommes aussi bien qu'aux faits historiques.

En 1836, Karl Marx — à dix-huit ans — se fiança secrètement avec Jenny von Westphalen.

Jenny descendait par sa mère des comtes d'Argyll, dont le nom se retrouve à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Écosse. Son grand-père paternel, inspirateur et conseiller du duc de Brunswick, avait montré un véritable génie militaire.

La famille von Westphalen appartenait donc à une autre « classe » sociale que celle de Karl Marx. Toutefois Ludwig von Westphalen, le père de Jenny, ne partageait pas les préjugés aristocratiques. Sa culture était immense (Karl Marx,

pour le conquérir, lui dédia sa thèse de doctorat en le nommant son « ami paternel »). Il avait été sous-préfet français dans le département de l'Elbe, puis s'était rallié dès 1813 à la Prusse sans complètement abandonner le libéralisme. Malgré l'opposition de tout le reste de sa famille, Ludwig von Westphalen consentit, en 1837, au mariage de sa fille Jenny avec le jeune Marx.

Jenny était de quatre ans plus âgée que son fiancé. Elle régnait sur Trèves par sa beauté. Des dizaines d'années plus tard, les cercles mondains de Trèves se souvenaient encore de celle qu'on appelait : « la princesse enchantée » et la « reine des bals ». L'aristocratie rhénane ne pouvait comprendre que la belle, riche et noble fille d'un conseiller du gouvernement s'éprit d'un étudiant pauvre, d'avenir incertain, peu séduisant physiquement — et de famille juive.

Le père de Marx lui écrivit, à propos de ses fiançailles : *« Jenny fait pour toi un sacrifice inappréciable ; elle montre une abnégation que seule la froide raison peut estimer. Malheur à toi si jamais tu l'oublies... »*

Ludwig von Westphalen et Hirschel Marx moururent avant le mariage. L'opposition de la famille von Westphalen devint alors catégorique. Un demi-frère de Jenny, Ferdinand, devenu chef de la réaction cléricale en Rhénanie, commençait une brillante carrière politique qui devait le mener au ministère de l'Intérieur à Berlin. Que pensait-il des amours et des projets de sa sœur ? On s'en doute...

Rien ne manque au « roman » de Jenny et de Karl ; tout concourt à lui donner le plus émouvant, le plus « romanesque » et le plus « romantique » des caractères. En 1842, à vingt-quatre ans, Karl Marx a commencé sa vie de révolutionnaire. Son père disparu, il s'est brouillé avec sa mère (qui devait mourir beaucoup plus tard, après avoir prononcé cette phrase digne de rester célèbre comme illustration des malentendus dans les familles bourgeoises : *« Karl aurait mieux fait d'amasser du capital plutôt que d'écrire des livres sur le capital... »*). Il se trouve donc proscrit virtuellement, sans famille, sans profession déterminée. Combien de jeunes filles auraient rompu les fiançailles !

Malgré l'opposition violente de sa famille, malgré l'avenir (ou le manque d'avenir, en langage bourgeois) que lui offrait

son fiancé, Jenny lui conserva son amour et tint sa promesse. Le mariage de Karl Marx et de Jenny von Westphalen eut lieu le 23 juin 1843, à Kreuznach.

Ce ne fut pas seulement le temps de leur « roman » et de leurs fiançailles, mais leur vie qui fut imprégnée d'amour et de tendresse.

Par une chance unique dans l'histoire, Marx avait rencontré en une amie d'enfance la compagne qu'il lui fallait. Jenny Marx sut accompagner et soutenir son mari dans toutes ses luttes ; jamais sa confiance en lui ne fléchit. Au cours des plus dures épreuves, elle l'entoura d'affection, fut la confidente de ses pensées, l'aida dans ses recherches et partagea sans faiblesse sa vie.

On a retrouvé dans les Archives secrètes de l'État prussien, à Berlin, un curieux document : le rapport d'un mouchard qui arriva à se glisser dans l'entourage de Marx, à Londres, en 1853. Ce rapport décrit la vie de famille de Marx et de sa femme : *« Marx est de taille moyenne ; il a 34 ans ; déjà ses cheveux grisonnent ; sa carrure est puissante. Il porte toute sa barbe ; ses grands yeux perçants et étincelants ont quelque chose de démoniaque ; on sent aussitôt que c'est un homme plein de génie et d'énergie. Sa supériorité intellectuelle exerce sur son entourage un pouvoir irrésistible... C'est un homme extrêmement déréglé... Il n'a pas d'heures régulières pour se lever et se coucher ; souvent il veille des nuits entières, puis s'allonge à midi sur un canapé et dort jusqu'au soir sans se soucier des gens qui entrent chez lui comme dans un moulin.*

« Son épouse, sœur du ministre de Prusse, est une femme cultivée et agréable qui s'est accoutumée à la misère et adaptée à cette vie de bohème. Elle a deux filles et un garçon très beaux...

« Lorsqu'on entre chez Marx, on a devant les yeux un tel nuage de fumée que l'on tâtonne comme dans une caverne... Rien de cela n'embarrasse Marx et son épouse ; on vous reçoit aimablement, on vous apporte une pipe, du tabac, un rafraîchissement. Une conversation intelligente et agréable finit par compenser les défauts domestiques, par rendre supportable le manque de confort... Tel est le tableau fidèle de la vie de famille du chef communiste Marx... »

Tous les documents (lettres à Weidemeyer, à Engels

— souvenirs de Liebknecht, de Lafargue, etc...) confirment ce tableau et nous montrent, dans ce que le mouchard prussien appelait la « vie de bohème » de Marx, une complète liberté de manières et de pensées, une tendresse sans défaillance, une gaieté et une cordialité, une santé morale et un équilibre qui résistèrent à tous les coups du sort.

Il n'est pas inutile de souligner dès maintenant ce côté *humain* de Marx.

Dans les *Feuilles éparses* parues en 1895, sa fille Eleanor raconte que chaque membre de la famille portait un surnom pittoresque. Sa femme appelait Karl Marx « le Maure » à cause de son teint brun. Ses enfants le nommaient : « Devil » ou « Old Nick ». Eleanor raconte que « le Maure » était un merveilleux cheval... *« Mon frère et mes sœurs l'attelaient souvent à un fauteuil sur lequel ils s'asseyaient. Il a écrit quelques chapitres du 18 Brumaire en servant de cheval à ses trois enfants, qui lui donnaient des coups de fouet... »*

Malgré la pauvreté et les persécutions, la famille Marx resta cordiale et gaie. On chantait des chansons nègres, on dansait, on allait à la campagne, on se promenait à dos d'âne. D'une prodigieuse culture, d'une prodigieuse mémoire, Marx et sa femme pouvaient réciter des chants entiers de la *Divine Comédie* ou des scènes de Shakespeare (Souvenirs de Liebknecht). La famille Marx rendait à Shakespeare une sorte de culte. La critique de l'argent, dans un Manuscrit de 1844, s'ouvre par une longue citation de Shakespeare : *« Or ! Or précieux, scintillant ! tu fais que le noir est blanc, et beau le laid, et bien le mal, et jeune le vieux, et lâche le vaillant... Ce vermeil esclavage fait et défait les liens sacrés ; il bénit le maudit, il honore le voleur et lui procure rang, courbettes, influence au conseil des Anciens ; il amène des amants à la veuve âgée... Maudit métal !... »* (Timon d'Athènes.)

Le penseur qui a esquissé la figure de l'*homme total* et qui a proposé cette idée aux efforts de l'homme vers la libre réalisation de soi a connu lui-même la plénitude de la vie.

Il a possédé l'amour, il a atteint la connaissance et montré le courage dans l'action. Enfin il a rencontré la parfaite amitié, celle de Frédéric Engels, réalisant dans cette amitié un antique rêve ; deux hommes de génie se sont trouvés liés par leur génie et leur pensée.

MARX ET LA PHILOSOPHIE

Reprenons, en 1837, la biographie intellectuelle de Karl Marx.

Cette année-là il s'inscrit à la Faculté de droit de Berlin et suit le cours d'anthropologie de Steffens, le cours de droit pénal du professeur Gans, hégélien libéral et quelque peu saint-simonien, et enfin le cours du célèbre fondateur de l'École du droit historique, le réactionnaire adversaire de l'hégélianisme (dont il avait pressenti le côté révolutionnaire) Karl von Savigny.

A Berlin, Marx rencontra l'oppression et la tyrannie politique sans opposition et presque sans voiles.

C'était le temps où un censeur officiel (auquel Marx eut plus tard affaire comme dirigeant de la *Rheinische Zeitung*) interdisait une traduction de *La Divine Comédie* de Dante, avec cette mention : « *Où ne doit pas faire de comédies sur les choses divines* ».

A Berlin, l'étudiant de dix-neuf ans délaissa subitement la poésie et l'étude spécialisée du droit : il venait de découvrir la *philosophie*. Essayant de mettre un peu d'ordre dans ses idées juridiques, il écrivit à son père que : « *sans un système philosophique, on ne peut venir à bout de rien* ».

La correspondance de cette époque, et notamment la lettre à son père du 10 novembre 1837 (*Werke, Gesamtausgabe*, I, p. 213-221), donne d'intéressantes précisions sur cette première crise intellectuelle. « *La poésie ne pouvait et ne devait être qu'un accompagnement. Je devais étudier le droit mais je me sentais attiré surtout par la philosophie...* »

Peu de temps auparavant, et malgré une secrète résistance, il s'est senti « idéaliste » (philosophiquement parlant). Il s'est jeté dans la mer des systèmes philosophiques « *avec la ferme intention de trouver la nature spirituelle aussi néces-*

saire et concrète et solidement fondée que la physique... et de chercher l'idée dans la réalité. » Tout d'abord il n'a pas goûté la « grotesque et rocailleuse mélodie » de l'idéalisme hégélien. Mais, en écrivant un dialogue intitulé « *au point de départ nécessaire de la philosophie* », il a senti que son œuvre, son enfant, « *l'avait, pareil à une sirène perfide, porté dans les bras de l'ennemi* ».

Cette crise intellectuelle, ce passage du réalisme juridique à l'idéalisme de Hegel, le rendit malade. Pendant sa maladie, il continua la lecture de Hegel.

En fin 1837, Marx était *hégélien* — mais non sans réticences, sans réserves, sans problèmes propres — sans cesser d'éprouver « *comme un obstacle l'opposition de l'idéal et du réel* » et sans renoncer à chercher « *l'idée dans la réalité* ».

Qu'était donc cet idéalisme hégélien ?

a) A la philosophie libérale et optimiste du XVIII^e siècle, fondée sur l'hypothèse d'une *harmonie* entre l'individu et la société (entre l'intérêt privé et l'intérêt général), entre les sentiments et la Raison, etc., se substitua, vers la fin du siècle et au début du XIX^e siècle — avec Kant et ses continuateurs, principalement *Hegel* — une théorie bien différente.

Historiquement, cette philosophie nouvelle ne peut se séparer de l'époque révolutionnaire. Les philosophes assistèrent aux bouleversements de ce temps. Les Allemands, en particulier, virent dépérir la vieille Allemagne patriarcale et moyenâgeuse, sentimentale, rêveuse, poétique et musicale, mais bornée, étroitement compartimentée en petits États féodaux. Partout, le capitalisme naissant et la bourgeoisie faisaient craquer les cadres anciens. La France avait accompli sa révolution ; l'Allemagne aspirait confusément à la sienne, qui lui aurait apporté à la fois l'unité nationale et la liberté politique. Les philosophes furent les porte-parole de ces aspirations, et la philosophie allemande révèle les buts — mais aussi l'impuissance pratique et politique — de la bourgeoisie libérale et démocratique du pays.

Les philosophes découvrent d'abord le *progrès*. Dans la vie morale, dans la connaissance, dans la vie sociale, l'esprit humain se manifeste par un mouvement. Il y a une *histoire*, et non pas la répétition pure et simple du passé, la stagnation indéfinie.

Mais ce progrès ne s'accomplit pas paisiblement et suivant les lois d'une harmonie établie à l'avance. Il s'accomplit à travers des *contradictions* multiples. A l'optimisme un peu facile du XVIII^e siècle, *Hegel* substitue une philosophie qui avant tout étudie les contradictions de la vie, de la pensée, de la société, pour retrouver le *mouvement* — le devenir, le progrès — qui s'opère à travers elles.

C'est ce qu'on appelle la *dialectique hégélienne*.

b) En quoi consiste l'*idéalisme hégélien* ?

Hegel place au sommet de sa doctrine philosophique l'*Idée* absolue.

L'*Idée* hégélienne est un Dieu laïque. C'est une sorte d'esprit pur qui existe avant le monde, avant l'esprit humain, et les a créés. Le philosophe a enlevé à son Dieu la plupart des attributs du Dieu traditionnel des théologiens. Il lui a ôté ses colères et ses bontés, il l'a privé de volonté. Que lui a-t-il laissé ? la *connaissance*, au sens qu'a ce mot dans la pensée scientifique. L'*idée*, c'est la *Science* absolue, la connaissance parfaite. Les théologiens disaient bien que « *Dieu sait tout* », qu'il est « *omniscient* », mais ils lui attribuaient aussi toutes sortes de facultés comparables aux nôtres : celle d'engendrer comme un père, celle de se mettre en colère et de punir ou de récompenser, etc... L'*Idée* n'est plus qu'une science « pure ».

Mais comment la Science peut-elle exister avant les hommes, avant les pensées de ces hommes qui cherchent et atteignent la connaissance ? avant les choses et les objets que connaît la Science ?

C'est ici qu'il faut bien comprendre les *paradoxes* de l'*idéalisme*.

L'*Idée*, dit Hegel, existe avant nous, avant l'histoire de la pensée et de la civilisation — avant le monde. Mais alors elle est *inconsciente*. Elle ne peut devenir consciente de soi qu'à travers des *contradictions* : en se heurtant contre des obstacles, parmi des conflits. Que fait-elle donc ? Elle crée le monde ! La nature, le monde, l'homme et son histoire sont « autre chose » que l'*Idée* pure, et même sont en contradiction avec elle. La Matière s'oppose à l'Esprit. Mais précisément à travers cette contradiction — à travers toutes les contradictions de la nature, de l'homme, de l'histoire — l'*Idée* prend conscience d'elle-même. Elle se manifeste, dans les pensées

humaines et surtout dans la connaissance, dans la science humaine. Le moteur de l'histoire, de la vie sociale, de la vie morale et politique, de la recherche du vrai, c'est donc pour Hegel cette fameuse Idée. Le devenir et toutes ses contradictions s'expliquent par l'Idée. Le monde et la nature résultent d'une *extériorisation*, d'une *aliénation* de l'Idée, qui par la suite se reconquiert, se retrouve, revient à soi en ayant enfin conscience de soi....

Dès le premier abord, cette thèse apparaît singulièrement paradoxale. Et elle l'est ! Tout étudiant, c'est fort probable, se sent quelque peu étonné et gêné, en l'examinant. Exactement ce qui arriva au jeune Marx !... L'idéalisme hégélien donne l'impression que l'on perd pied, que tout est mis sens dessus dessous. Comment une Idée peut-elle être inconsciente ? Comment la Science absolue peut-elle exister avant les esprits humains qui font la science ? Comment une Idée immatérielle peut-elle créer la matière et la nature ? N'est-il pas absurde et contradictoire de prêter à une « Idée » inconsciente ce profond calcul qui semble exiger la conscience : créer le monde pour devenir conscience de soi ?

On a l'impression que cette théorie de l'Idée pure — cet idéalisme — s'éloigne vraiment trop du bon sens, de la pratique, de la vie réelle, pour pouvoir s'admettre. On a également l'impression que cette théorie de la contradiction est elle-même contradictoire !

Nous verrons que cette impression est juste et qu'en réfléchissant sur elle le jeune Marx dépassa l'idéalisme.

Seulement il convient de remarquer que le « paradoxe » hégélien n'est pas plus étrange et plus inadmissible que le « paradoxe » de la théologie traditionnelle. La théologie, elle aussi, suppose qu'un pur esprit, une existence purement immatérielle — Dieu — a créé la matière. Ce n'est pas parce qu'elle prête à cet esprit, plus ou moins clairement, des passions, qui sont celles des êtres de chair — colère, beauté, désir de gloire ou de vengeance, plaisir à se faire adorer, etc. — que la théorie s'éclaireit. Elle parle à l'imagination. Le Dieu qui envoie des anges ou fait luire l'arc-en-ciel ne manque pas de poésie. Mais poésie n'est pas toujours vérité ! Philosophiquement la théologie traditionnelle est un idéalisme ; Hegel s'est contenté d'épurer cet idéalisme et d'attribuer à son

Dieu philosophique sculptent ce qu'il y a de plus « spirituel » en nous : le désir de vérité, la connaissance.

Lorsqu'on parle (et ce n'est pas rare !) des « grandes idées » qui « mènent le monde » — l'idée de justice, l'idée de l'amour, etc., — on est hégélien, d'un hégélianisme vague et dégénéré, mais sans modification essentielle. Le « paradoxe » de l'idéalisme se trouve donc accepté par beaucoup d'esprits. Notamment *tous les métaphysiciens*, tous les purs philosophes, procèdent en renversant l'ordre naturel des choses. Ils mettent la charrue avant les bœufs, l'Esprit avant les esprits, la Science avant les savants ; le but de l'histoire, de la culture et de l'homme, *préexiste* suivant eux à l'histoire, à la culture, à l'homme réels. Comme l'écrivirent ironiquement Marx et Engels, lorsqu'ils commencèrent, dans *La Sainte Famille* (1845), le procès de l'idéalisme : le père s'explique par le fils, le commencement par la fin...

L'idéalisme hégélien se donnait d'ailleurs pour une théorie du *devenir* contradictoire, de l'*histoire*, du *réel*, plus encore que pour une théologie laïcisée.

Mais le philosophe Hegel, portant dans sa tête et dans sa pensée l'« Idée » pure, s'arrogeait de ce fait le droit de juger l'histoire et de déterminer le réel et le non-réel.

Du seul fait qu'il prétendait porter en lui l'Idée, c'est-à-dire la Connaissance absolue — définitive et achevée, — il prétendait donner dans son « système » philosophique la connaissance complète, définitive, achevée de toutes choses.

De ce seul fait, il *arrêtait* à lui, et à son temps, l'histoire humaine et le progrès de la connaissance.

La théorie du *devenir contradictoire* devenait donc (par une curieuse contradiction !) l'*apologie* du temps, de l'époque, du « réel » existant et accompli à cette époque.

Et ce paradoxe ne le cède en rien au paradoxe de l'idéalisme : le philosophe Hegel, parvenu à son « système » en réfléchissant sur les *contradictions* d'une époque *révolutionnaire*, était devenu un réactionnaire, philosophe officiel de l'État prussien, grand maître de l'enseignement et apologiste de cet État tyrannique !

Or, dès 1837, et notamment sous l'influence de Gans, un certain nombre d'étudiants et de jeunes écrivains en philosophie avaient découvert ce « paradoxe », cette *contradiction*

de l'hégélianisme. Le mouvement démocratique reprenant en Europe et en Allemagne, ces jeunes gens trouvaient inadmissible que l'hégélianisme donnât une apologie de l'immobilité, du conservatisme, au lieu de se prolonger — à travers les contradictions de l'époque — en un nouveau *mouvement* d'idées et d'action. La dialectique ne leur semblait pas avoir pour conséquence le « statu quo », la conservation des institutions féodales, des particularismes féodaux, du cléricisme officiel. Ils en tiraient au contraire de nouvelles forces pour une pensée *critique*.

Ces « jeunes-hégéliens » ou « hégéliens de gauche » insistaient sur l'aspect révolutionnaire de la dialectique de Hegel et lui rendaient sa signification de théorie du devenir, sans arrêt, à travers des contradictions toujours renaissantes. Ils distinguaient donc, chez leur maître, une pensée cachée, secrète, « ésotérique » — et une pensée « exotérique », adaptée avec des concessions aux autorités du temps. Mais le côté le plus idéaliste de Hegel leur paraissait souvent le plus caché, le plus profond, le plus fécond.

Le signal de cette rénovation de l'hégélianisme avait été donné en 1835 par la publication de sa *Vie de Jésus* par David Strauss (livre que Renan se contenta plus tard de paraphraser). Ce fut un événement d'une portée mondiale. Un hégélien s'attaquait à la religion officielle ; un sujet sacré entre tous était étudié avec les méthodes de la critique historique, de la pensée rationnelle. Lorsque Marx écrivit : « *La critique de la religion est la première condition de toute critique* », sans doute songeait-il à l'œuvre de Strauss.

Les « jeunes-hégéliens » se réunirent en un cercle, le « Doktorklub », dont le membre le plus influent, Bruno Bauer, continuait originalement la critique du christianisme inaugurée par Strauss.

Karl Marx fut tout de suite admis dans le « Doktorklub ». Il partageait alors la plupart des idées de Bauer. Les hégéliens de gauche restaient idéalistes ; ils croyaient à une sorte de rénovation de l'homme et de la société, plus qu'à une révolution. La pensée, la libre critique devaient selon eux suffire à cette rénovation. Ils se proposaient tout au plus de faire une « révolution dans les consciences » — et non une révolution politique. Cette attitude leur valut une épigramme anonyme :

« *Unsere Taten sind Worte bis jetzt und noch lange, hinter die Abstraktion stellt sich die Praxis von selbst.* »

(Nos actes sont et seront des paroles ; après l'abstraction vient toute seule la pratique.)

Cependant, la révocation des professeurs qui n'avaient pas voulu prêter serment au roi de Hanovre (après le viol par celui-ci de la Constitution acceptée par lui) poussait le Doktorklub vers l'action politique et vers l'extrême gauche. En 1840, il changea de nom et s'intitula « Club des Amis du Peuple ».

La personnalité vigoureuse et complexe de Marx s'affirmait. L'un de ses amis, Hess, le décrit ainsi (lettres à Auerbach, le 2 sept. 1841, *Gesamtausgabe*, I, 260) : « *Le plus grand, le seul vrai philosophe contemporain, le Docteur Marx, est encore un tout jeune homme. Il donnera le coup de grâce à la religion et à la politique moyenâgeuses. Il joint à la gravité philosophique la plus profonde l'esprit le plus aigu. Imagine Rousseau, Voltaire, d'Holbach, Lessing, Heine, Hegel unis en un seul être. Je dis unis et non jetés en vrac — et tu comprendras ce qu'est Marx...* »

Le 30 mars 1841, Marx obtient de l'Université de Berlin un certificat de fin d'études. Le 15 avril, il présente à Iena sa thèse de doctorat : *Différence entre la philosophie de la Nature de Démocrite et celle d'Épicure*.

Cette thèse, encore hégélienne par son point de départ et son vocabulaire, montre déjà les préoccupations du jeune philosophe. C'est pour ainsi dire l'aiguillage, à partir de l'hégélianisme, vers une doctrine nouvelle. Les deux voies diffèrent encore très peu. Mais nous, un siècle plus tard, nous apercevons que la différence est déjà profonde, que les voies vont diverger — que la différence enveloppe une contradiction virtuelle (ce qui ne peut nous faire oublier l'unité, le rapport profond).

Marx commence son œuvre philosophique par l'étude des matérialistes de l'antiquité. Or Hegel, idéaliste conséquent, n'a jamais cessé de dénigrer le matérialisme à toutes les époques et de lui refuser le titre de grande philosophie, qu'il s'agit de celui de l'antiquité ou de celui du XVIII^e. Or Marx, dans sa thèse, considère Épicure comme un philosophe de première importance, qui a libéré la philosophie de la religion

et l'homme de la crainte des dieux. Il montre que ce rôle d'Épicure le rend très supérieur aux sceptiques (alors que pour Hegel, dans son histoire de la philosophie, les Épicuriens ont simplement partagé avec les Stoïciens le mérite de préparer le scepticisme, moment capital, « négatif » de la philosophie antique). Enfin, Marx montre comment Épicure a enrichi l'atomistique de Démocrite, conception brutalement mécaniste de la nature et de l'homme. Épicure fait de l'atome une sorte de centre d'énergie, de force et d'action. Le déterminisme perd sa rigidité ; il laisse place au hasard, à l'intervention de la volonté humaine. Le matérialisme, dès l'antiquité, ne se réduit pas au mécanisme simpliste. Et la dialectique idéaliste de Hegel, appliquée à l'histoire de la philosophie, exige une reconsidération qui la transforme. Il ne faut donc pas l'accepter telle qu'elle se donne, ou se contenter, avec les jeunes-hégéliens, de prendre son côté le plus idéaliste comme étant son côté le plus profond, le plus secret, le plus novateur (1). Le moment vient donc pour Marx, et d'après Marx lui-même, de se dégager de l'hégélianisme et de lui appliquer sa propre méthode. De même que Hegel s'est libéré de la philosophie antérieure, de même la philosophie doit se libérer de lui, ce qui ne signifie pas le détruire, mais le continuer : « *C'est une loi psychologique que l'esprit théorique émancipé en soi-même se transforme en énergie pratique et, sortant du royaume des ombres comme volonté, se tourne contre la réalité du monde qui existe sans lui.* »

(1) Cf. E. Bottigelli, *Nouvelle Critique*, n° 62, critiquant très justement l'article de Franz Mehring sur la thèse de Marx, traduit au n° 61 de la même revue ; cf. enfin n° 62, Palmiro Togliatti, *De Hegel à Marx*.

VI

L'ENTRÉE DANS L'ACTION

Marx ambitionnait alors (1841-1842) une chaire de philosophie à Bonn.

L'avènement de Frédéric-Guillaume IV, sa politique de répression et la révocation de Bruno Bauer anéantirent ces espoirs.

Il écrivit alors (début 1842) un article sur « La Censure prussienne » qui ne put paraître qu'un an plus tard, en Suisse.

Menacé dans son avenir et dans son amour pour Jenny, déjà lancé dans l'opposition politique, brouillé avec sa famille, Marx n'en restait pas moins joyeux et confiant. Une lettre de Bruno Bauer raconte l'aventure d'une voiture à ânes, lancée à toute allure sur la promenade favorite de la bourgeoisie de Bonn... Il est vrai qu'un autre de ses amis, Jung, parlait de lui comme d'un « révolutionnaire désespéré ». Marx cherchait encore sa voie...

Les événements vinrent à sa rencontre. L'opposition libérale et démocratique se raffermissait en Rhénanie, et surtout à Cologne, alors centre de l'industrie allemande. Un groupe de jeunes industriels et de commerçants, auxquels s'étaient joints quelques écrivains (dont Hess, l'ami de Marx), sentit le besoin de donner à cette confuse opposition un organe. Ils fondèrent la *Rheinische Zeitung*. Hess parvint à éliminer de la direction Frédéric List, l'auteur du *Système national de l'économie politique* (dont devait se réclamer l'hitlérisme). Rutenberg, un membre du « Doktorklub », Hess et Marx, malgré sa jeunesse, devinrent les dirigeants du journal. Marx débuta dans sa carrière de journaliste politique, le 5 mai 1842, par un remarquable article sur un sujet toujours brûlant : la liberté de la presse (cf. *Œuvres phil.*, trad. Moli-tor, t. V, p. 8, etc.).

Marx était encore surtout un démocrate libéral et idéaliste ; il s'adressait au « public » plutôt qu'au peuple, par la voie de

la presse, pour l' « éclairer » — persuadé de faire avancer l'histoire par les seules idées.

Le « *spectre du communisme* » rôdait au-dessus de l'Europe. Un peu partout, on prononçait avec effroi les noms des socialistes et communistes français : le nom de Proudhon, de Cabet et celui (trop oublié aujourd'hui) de Dezamy.

En octobre 1842, Marx se défendit, dans son journal, d'être communiste ; il annonça même une critique du communisme — et ce fut pour préparer cette critique qu'il se mit à lire les œuvres des théoriciens français !

Il se proposait d'être un de ces hommes « *libéraux et pacifiques, qui assument le rôle ingrat de lutter pour la liberté, en demeurant dans les limites constitutionnelles* ». Mais, en se mettant à leur tête, en se plaçant à la pointe de leur combat, il tendait déjà à dépasser leurs perspectives limitées.

Rédacteur en chef du journal, Marx en vint à l'étude de questions concrètes, pendant que la plupart de ses amis restaient limités aux problèmes philosophiques abstraits. Devant la Diète rhénane se trouvèrent portées deux questions à la fois économiques et juridiques. La rérudescence des sanctions pour vols de bois signifiait à la fois la misère du peuple et la dureté de la répression féodale ; les propriétaires fonciers avaient accaparé les biens des communautés paysannes et tendaient à supprimer les « droits coutumiers », expression des antiques droits de ces communautés. En ramassant le bois mort, ou même en coupant du bois vif, les paysans ne pensaient pas voler, mais suivre la coutume. Marx plaida éloquemment pour eux, en mettant l'accent sur le conflit, sur la contradiction entre les deux formes du droit : les droits coutumiers des communautés sur les forêts et le bois — et le droit en vigueur fondé sur le droit de propriété absolue. « *Il y a dans ces coutumes de la classe pauvre un sens constructif du droit ; la racine en est positive et légitime.* » La loi qui punit sévèrement les vols de bois ne peut passer pour l'expression d'un droit éternel et immuable, ni même pour l'expression des intérêts de l'État. Marx y voyait l'expression d'intérêts particuliers et d'un abject matérialisme (« *verworfenen Materialismus* »). (*Werke*, I, p. 304, et trad. Molitor, *Œuvres phil.*, V, p. 184.)

Marx prit aussi la défense des vigneronn mosellans, tombés

dans la plus profonde misère. La Diète avait rejeté une proposition tendant à leur interdire de morceler les terres pour les vendre. Marx montra que la misère des vignerons posait un problème économique et social, et non point seulement juridique.

A maintes reprises, Marx, selon le témoignage d'Engels, affirma qu'il se vit ainsi amené aux questions économiques, et qu'ainsi seulement il devint socialiste.

Marx ne sortit donc pas de la philosophie au nom de la seule philosophie. Il lui fallut un contact avec la vie réelle, avec le *concret* social et humain, avec l'action pratique et la lutte politique.

Ainsi seulement il passa de la philosophie critique à la critique de la philosophie — à sa *critique sociale*.

L'audace de son libéralisme et de ses articles (celui sur la presse porta un coup très dur au despotisme prussien) signala le jeune journaliste à l'attention du public — et à celle des autorités.

Le 4 janvier 1843, le journal publia un violent article de politique internationale, qui montrait en la Russie tsariste le soutien de la réaction européenne. Sur intervention du tsar et de son ambassadeur, le journal fut interdit, et le dernier numéro parut le 31 mars.

La lutte par les seules armes de l'esprit venait de finir, pour Marx. Il comprit que l'arme de la critique devait devenir, tôt ou tard, une critique par les armes : « *La force matérielle doit être renversée par la force matérielle, mais la théorie devient une force matérielle quand elle anime les masses.* » (Contrib. à la Critique phil. du Droit de Hegel.)

VII

MARX A PARIS

Le journal disparu, Marx proposa à ses amis Pröbel et Ruge (qui le suivaient en s'éloignant des jeunes-hégéliens voués à la pure « critique critique ») de fonder une revue mensuelle.

Elle s'intitula : *Annales Franco-Allemandes*. Ludwig Feuerbach, le philosophe matérialiste, avait indiqué peu auparavant qu'à son avis le penseur complet devait avoir « le cœur français et la tête allemande », c'est-à-dire le cœur révolutionnaire et la tête philosophique. La revue de Marx devait donc se proposer l'« alliance intellectuelle » de la pensée allemande et du mouvement révolutionnaire français. Où siégerait sa direction ? A Paris, « capitale du monde nouveau ».

En octobre 1843, Marx vint s'installer à Paris avec sa jeune femme. Et ce fut là qu'il apprit à « parler français », c'est-à-dire à penser révolutionnairement.

Le premier numéro — et le seul — de cette revue parut en fin février 1844. Il contenait deux articles de Marx, d'une extrême importance. L'un sur « la question juive » critiquait violemment le judaïsme, sans épargner le christianisme.

« Le christianisme est la pensée sublime du judaïsme, le judaïsme est la mise en pratique du christianisme. Cette mise en pratique ne pouvait devenir complète que lorsque le christianisme, religion parfaite, eut achevé (au moins en théorie) de rendre l'homme étranger à lui-même et à sa nature. Mais le judaïsme put arriver à la domination, extérioriser l'homme et la nature aliénés eux-mêmes, et en faire un objet vénal tributaire du besoin égoïste et du trafic. » (Cf. trad. Molitor, *Œuvres phil.*, I, p. 212.)

On se souvient du sens des mots « extériorisation » et « aliénation ». Pour l'idéalisme hégélien, l'« Idée » absolue s'extériorise dans la Nature matérielle, « s'aliène » en la matière (devient *autre* que soi), pour se manifester et se retrouver dans le Monde, l'Homme et l'Histoire.

Dès le début 1844, Marx retient de la dialectique hégélienne ces notions capitales, en les appliquant à l'*Homme*. L'homme s'*aliène* et devient étranger à lui-même dans la religion, mais aussi dans le *trafic*, qui fait de toutes choses (et de lui-même) une marchandise. Religion et trafic sont inséparables ; ce sont deux aspects de la même aliénation, dont l'un se traduit par le christianisme « sublime » et l'autre par le sordide judaïsme !

Dans ce passage d'une théorie de l'Idée à une théorie de l'Homme, Marx n'était pas seul. Plusieurs parmi ses amis anciens et nouveaux — Ruge, Hess, Bakounine, Stein et surtout Engels — poursuivaient le même but : dépasser vers le réel et vers l'action l'idéalisme hégélien, sans en perdre les notions fécondes. Seuls Marx et Engels devaient accomplir cette tâche : fondre la philosophie avec la connaissance du réel.

Tous ces chercheurs s'inspiraient de Ludwig Feuerbach. Le grand philosophe matérialiste venait de faire paraître, en 1843, les *Thèses provisoires pour la Réforme de la philosophie* et les *Principes de la philosophie de l'avenir*. Il avait écrit ces phrases décisives : « *Les rapports réels de la pensée et de l'être sont les suivants : l'être est sujet, et la pensée attribut (Das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat)... La pensée vient de l'être (ist aus dem Sein), mais non l'être de la pensée... Toute spéculation sur le droit, la volonté, la liberté, la personnalité, tentée sans l'Homme, hors de lui ou au-dessus de lui, n'est qu'une spéculation sans unité, sans nécessité, sans substance, sans fondement, sans réalité. L'Homme est la condition d'existence de la liberté, et de la personnalité, et du droit.* » (Thèses, *Œuvres de Feuerbach*, II, pp. 239, 244.) Il en résultait un renversement (un retournement — non pas une destruction) de l'idéalisme hégélien. Ce n'est pas l'Idée absolue qui engendre mystérieusement le réel ; la pensée ne produit pas l'être. La réalité engendre l'Idée ; l'Idée peut être une aliénation de l'homme mais non l'homme une aliénation de l'Idée. En particulier l'État politique ne peut être une incarnation de l'Idée pure et une réalité supérieure à l'Homme ; il doit être à son service. Feuerbach avait déjà mis en lumière cette conséquence de son matérialisme dans un article paru en 1842 dans les *Annales Alle-*

mandes. Il insistait surtout sur sa théorie de la religion. D'après lui, toute théologie, même « laïcisée » par un philosophe, « aliène » l'Homme et le sépare de lui-même. L'Homme, l'individu, n'existe que par l'espèce humaine, par la société. Mais il projette hors de lui, dans ces reflets imaginaires que sont les dieux, le meilleur de lui-même : la beauté, la bonté, la puissance. Que lui reste-t-il ? Dépouillé, appauvri, il lui reste l'égoïsme individuel. Pour se réaliser humainement et retrouver son accord et son unité avec soi-même et son espèce, l'Homme doit se retrouver et se reprendre sur l'*aliénation religieuse*.

Feuerbach retournait donc l'idéalisme de Hegel, en partant de ses propres principes. Si l'esprit ou « Idée » produit, en s'aliénant, la Matière et la Nature, disait-il, cela prouve que la Matière et la Nature sont déjà de l'Esprit (cf. *Philosophie de l'avenir*, citée et commentée par Marx dans *La Sainte Famille*). Ainsi Feuerbach, complétant et critiquant Hegel, passait de l'hégélianisme au matérialisme ; il tendait à compléter la critique de la religion par une critique de l'idéalisme. Il anéantissait le « système » hégélien en l'ouvrant sur le réel et sur l'avenir. Il détruisait « *la dialectique des concepts, cette guerre des dieux que seuls connaissent les philosophes* ». (*Sainte Famille*.)

Comme nous l'avons vu, la « question juive » s'inspirait de ce matérialisme feuerbachien, mais déjà avec d'importantes différences. En particulier, *l'aliénation religieuse ne se séparait pas pour Marx d'une autre forme de l'aliénation, de la forme économique* (le « trafic »).

Cette inspiration et cette critique de la position feuerbachienne se retrouvent dans le deuxième article des *Annales*, sur la philosophie du Droit et de l'État.

Pour Hegel, l'État (incarnation de l'Idée) crée et conserve un ordre rationnel dans la société et la vie politique. La société procède de l'État ; l'État politique est supérieur aux hommes qu'il englobe.

Déjà, en étudiant concrètement la condition des vignerons, Marx avait reconnu qu'« *il existe des circonstances déterminant les actions des individus, et celles des autorités spécialisées, indépendantes de leur volonté autant que le processus respiratoire* ».

Dans l'article *Contribution à la Critique de la philosophie du Droit* et dans un travail plus développé sur le même sujet publié seulement par Riazanov (autome I de l'édition complète des œuvres de Marx-Engels) Karl Marx indique les idées pour lesquelles il trouvera plus tard — en 1859 — des formules plus nettes : « *Les rapports juridiques, de même que les formes de l'Etat, ne sont pas intelligibles par eux-mêmes, non plus qu'en fonction du prétendu développement universel de l'Esprit humain. Ils ont leurs racines dans les conditions de vie matérielles que Hegel, suivant l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, désigne dans leur ensemble sous le nom de : société civile. De plus, l'anatomie de cette société civile doit être cherchée dans l'économie politique.* » (Préface à la *Critique de l'Économie politique.*)

En 1843, la pensée de Marx n'a pas encore atteint cette netteté magistrale. Il montre cependant avec force que la critique du Droit implique la critique de la société qu'exprime cet État. (Cf. trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, I, p. 95.) Il dépasse déjà le « formalisme de l'État » chez Hegel : le rattachement des institutions à l'Idée absolue.

Allant tout de suite plus loin que Feuerbach, Karl Marx atteint le fondement de l'organisation juridique et politique moderne : la *propriété privée* (qu'il n'analyse pas encore en elle-même). Comment changer cette structure politique ? en transformant son fondement économique et social. Par la pure pensée ? Non. « *Les révolutions exigent une base matérielle. La théorie ne se réalise dans un peuple qu'autant qu'elle représente la réalisation de ses besoins. Il ne suffit pas que la pensée tende vers la réalisation, la réalisation doit aussi tendre vers la pensée.* » Que faut-il donc pour que la société puisse se libérer des formes oppressives de l'État et qu'une émancipation complète soit possible ? La France sert d'exemple. « *Le rôle d'émancipation est passé successivement, dans un mouvement dramatique, aux différentes classes du peuple français, jusqu'à venir à la classe qui réalise la liberté sociale en organisant toutes les conditions de l'existence humaine selon cette liberté sociale.* » Cette classe, c'est le prolétariat. Il ne peut se libérer qu'en libérant toute la société. Il est une classe de la société bourgeoise mise hors de la société ; cette classe prend un caractère universel non dans l'abstrait,

mais de par ses souffrances. « *Perte totale de l'homme, elle ne peut se retrouver que si l'humanité se retrouve totalement.* »

Cette formule remarquable montre déjà le rôle, dans la pensée de Marx, de l'analyse des contradictions, — de la théorie de l'aliénation *humaine*, — de l'humanisme — et de l'étude des réalités.

Cet écrit se termine sur une nouvelle condamnation de la pure philosophie : « *La philosophie est la tête de l'émancipation humaine. Le prolétariat en est le cœur. La philosophie ne peut se réaliser sans la suppression du prolétariat, et le prolétariat ne peut être supprimé sans la réalisation de la philosophie* », qui sera annoncée par « *le chant éclatant du coq gaulois* ».

(Il ne s'agit donc pas de *supprimer* la philosophie, mais de la *réaliser*, en dépassant la philosophie *abstraite*, en supprimant l'abstraction de la philosophie spéculative, métaphysique.)

On peut dire que, dès ce moment, le fondement du matérialisme historique est découvert.

Les *Annales* furent traquées par les polices prussienne et française. Des divergences entre Marx et Ruge achevèrent la malheureuse revue; elle n'eut qu'un numéro.

Pendant cette année décisive (1844), Marx s'était trouvé en contact avec les cercles socialistes et communistes parisiens.

Des intellectuels émigrés avaient fondé une « *Ligue des Bannis* » s'inspirant d'un humanisme moral et social assez vague. Le communiste Weitling se moquait d'eux. Le tailleur alors en vogue à Paris se nommait Humanie, et Weitling répétait : « *Un bon humaniste s'habille chez Humanie.* » Weitling s'était séparé des Bannis ; il avait fondé une société à caractère communiste et ouvrier, la « *Ligue des Justes* », et publié divers ouvrages de tendance communiste. Dans un article du journal allemand des émigrés le *Vorwärts*, Marx exprima son admiration pour « *ce début éclatant du prolétariat dans la littérature* ».

Et cependant il vit aussitôt les défauts de ce communisme encore grossier, et plutôt artisanal que prolétarien, plutôt utopique que scientifique. Les souvenirs du communisme ascétique de certaines sectes chrétiennes (les anabaptistes) se mêlaient confusément aux idées de Saint-Simon, de Fourier, d'Owen, de Proudhon. Ces communistes se nourrissaient de

la Bible ! Ils ne préparaient pas l'avenir, mais rêvaient au passé, à l'« âge d'or », à l'ère précapitaliste. L'idée que la société moderne porte en elle les conditions d'une transformation sociale (accomplie par la classe ouvrière, dont c'est la mission historique) les effleurait à peine ; ils n'en voyaient pas clairement le sens pratique et politique. Ils se nommaient entre eux « frères » et se réunissaient pour des agapes, repas de communion à la manière de premiers chrétiens. Quelques-uns d'entre eux étaient partisans de la polygamie ou de la communauté des femmes.

Marx les connut mais n'adhéra pas à la « *Ligue des Justes* ». Il soumit à la plus dure des critiques ce communisme grossier, en particulier la théorie de la communauté des femmes. Le communisme grossier, s'opposant à la propriété privée, la généralise. Il n'est pas capable de la dépasser par une forme nouvelle de production et de distribution des produits.

« La possession matérielle immédiate passe à ses yeux pour le but de la vie et de l'existence. La condition de l'ouvrier n'est pas supprimée, elle est au contraire étendue à tous les hommes. On fait violemment abstraction du talent... Le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses. Au mariage, forme de la propriété privée exclusive, on oppose la communauté des femmes, où la femme devient donc une propriété commune ! On peut dire que la communauté des femmes est le secret avoué de ce communisme grossier... En niant la personnalité, il n'est que l'expression logique de la propriété, qui est justement cette négation. »

Et Marx ne voit dans ce communisme grossier qu'une « *prostitution universelle* », une bestialité, une cupidité envieuse qui s'établit sous une forme déguisée, et enfin un besoin de « *nivellement* ». Ce besoin de nivellement correspond — comme la propriété privée elle-même — à l'essence de la concurrence (qui ramène les individus à ce qu'il y a de plus simple, de plus grossier et de plus commun), donc à l'essence de la société que l'on prétend abolir. « *Le communisme grossier n'est que l'achèvement de l'envie dans le nivellement en partant d'un minimum que l'on se représente... C'est ce que prouve la négation abstraite du monde entier, de la culture, de la civilisation* », ainsi que l'apologie du « *retour à la simplicité* », à l'homme pauvre et sans besoins, qui non seulement

n'a pas dépassé la propriété privée, mais ne l'a même pas atteinte ! (*Manuscrits économique-phil. de 1844.*) Ainsi la négation *vide* de la propriété privée n'a aucune action pratique et même se transforme en son contraire : l'apologie, le soutien de la propriété privée.

En cherchant à retracer brièvement la formation de la pensée marxiste, nous avons déjà rencontré diverses étapes : critique de la religion, critique de la philosophie spéculative, critique de la politique idéaliste (libérale).

Il faut ici souligner fortement le fait que la pensée marxiste s'est formée aussi à travers une *critique au communisme et du socialisme utopiques*. Le passage de l'idéalisme au matérialisme se complète par le passage de l'utopie grossière à la sociologie scientifique.

Soulignons aussi le fait que les objections courantes et journalistiques contre le marxisme sont précisément celles formulées par Marx contre le communisme grossier, artisanal, utopique, non prolétarien et non scientifique. Ceci donne la mesure de l'ignorance et de la mauvaise foi de ces critiques antimarxistes !

D'ailleurs, Marx appréciait les communistes français à cause de leur courage dans la lutte. Dans ces associations, écrivait-il (*Mega*, I, p. 135) : « *La fraternité n'est pas un vain mot, et toute la noblesse humaine rayonne de ces hommes endurcis par le travail.* » Leur action pratique valait mieux que certaines de leurs théories, et leur vie que leurs opinions !

VIII

MARX ET ENGELS

L'APPORT D'ENGELS AU MARXISME

Au cours de son séjour de quinze mois à Paris, Marx ne se contente pas de fréquenter les ouvriers communistes (français ou émigrés), de rencontrer Weitling, Proudhon, Louis Blanc, Pierre Leroux, Henri Heine, Bakounine, etc...

Il étudie fiévreusement les économistes, précédé sur cette voie par *Frédéric Engels*.

Hégélien de gauche, devenu communiste dès 1842, Engels avait une expérience sociale différente et, en un sens, plus étendue que celle de Marx. Le prolétariat, pour lui, n'était pas ce qu'il restait encore pour Marx : le moyen de la philosophie pour se réaliser. Fils d'un grand filateur, il avait vu de près la misère des ouvriers de la fabrique paternelle. Envoyé par sa famille à Manchester, il avait étudié le capitalisme anglais. Son *Esquisse d'une critique de l'économie politique* parut dans les *Annales* à un moment où Marx commençait à peine à s'intéresser à l'économie politique ; ce dernier la trouva « géniale ». En langage encore philosophique, l'*Esquisse* contient déjà tous les éléments du socialisme scientifique : différenciation croissante des classes — crises de surproduction toujours plus graves — et surtout rattachement de toutes les contradictions économiques à la propriété privée des moyens de production. « *Étant à Manchester, écrivit plus tard Engels, je m'étais brutalement aperçu que les faits économiques, auxquels l'histoire n'attribuait jusqu'alors qu'un rôle nul ou inférieur, constituaient, au moins dans le monde moderne, une puissance historique décisive et qu'ils formaient le fondement des antagonismes de classes. Je compris que ces antagonismes, dans les pays où la grande industrie les a*

portés à son plein développement, sont les bases des partis et les sources des luttes politiques... »

Engels se défendit toujours d'avoir « influencé » Marx. En vérité, il fut le premier et le seul à propos duquel on puisse parler d'une influence, ou plus exactement d'un *apport* à la doctrine de Marx. Le marxisme s'est formé *contre* Feuerbaeh, contre Hegel, contre Weitling, c'est-à-dire par la *critique* de leurs positions, en acceptant ce qui, dans l'œuvre de ces théoriciens, résistait à la critique. L'apport d'Engels, bien différent, fut positif et décisif. Engels apporta à Marx sa connaissance des faits économiques, une esquisse d'analyse et surtout une appréciation solidement fondée de leur importance. En retour, Marx généralisa l'hypothèse d'Engels, que celui-ci établissait sur l'étude d'un pays de grande industrie, l'Angleterre. Puis il en approfondit les raisons théoriques. Le « marxisme » doit se considérer comme l'œuvre commune de Marx et d'Engels.

La pensée puissante de Marx, capable de suivre dans tous leurs détours les abstractions de la connaissance scientifique, avait en un sens les défauts inhérents à cette puissance : la massivité, et une certaine tendance à se mouvoir dans les abstractions elles-mêmes. Jusqu'à sa rencontre avec Engels, sa doctrine ne fut qu'une philosophie du prolétariat. La pensée d'Engels, vive, perspicace, capable de raccourcis, était allée tout de suite — plus vite que celle de Marx — vers le concret économique et historique.

Les mêmes qualités géniales d'Engels lui permirent, après la mort de Marx, de donner les exposés les plus complets et les plus accessibles du « marxisme » tout en lui apportant des développements également décisifs.

La modestie d'Engels, son admiration pour son ami ne doivent pas abuser l'historien. Engels ne fut pas un brillant second, mais un homme d'un génie égal à celui de Marx, et complémentaire de celui-ci.

Dès leur rencontre à Paris, les deux amis se mirent au travail.

Ils commencèrent ensemble une réfutation des « jeunes-hégéliens », leurs anciens compagnons. Ceux-ci restaient prisonniers de l'idéalisme le plus pur. Ils croyaient que la pensée critique, par ses seules forces, allait changer le monde.

Au point de départ de leur philosophie ils ne mettaient plus l'idée hégélienne, mais un principe beaucoup plus abstrait, plus individualiste, plus subjectif : la conscience de soi. L'hégélianisme de gauche, avec eux, perdait tout sens historique. Ils ne voyaient dans l'histoire que la formation de la « conscience de soi » — c'est-à-dire de leur propre conscience. La théorie des contradictions se réduisait à l'opposition entre les philosophes conscients de soi et la masse, le peuple. La philosophie devenait ainsi un mépris systématique pour la masse, pour la vie pratique, pour la matière et le travail matériel. Imperturbablement, à tort et à travers, les philosophes « critiques » critiquaient toutes choses, et notamment tout ce qui ne rentrait pas dans leur système.

Marx et Engels attaquèrent les trois frères Bauer (Bruno, Edgar, Egbert) et leurs partisans (Szeliga, Faucher, etc...) dans un long pamphlet intitulé : *La Sainte Famille, ou critique de la Critique critique*.

Engels, à qui l'on doit les premiers chapitres, trouvait — non sans raison — ce travail beaucoup trop long. L'ensemble est mal construit, sans plan bien défini, diffus et lourd. Les lecteurs français ont la surprise d'y trouver une longue analyse des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue, que les naïfs philosophes allemands avaient pris pour une révélation et un évangile du monde nouveau, celui de la « critique critique ».

Malgré ses défauts, l'ouvrage abonde en pages brillantes, dans lesquelles l'humour s'allie à la profondeur.

Le « critique critique » Szeliga voyait dans l'éclaireissement critique de tous les mystères (et en particulier dans le commentaire critique des *Mystères de Paris*) la tâche fondamentale de la pensée critique. Le sort de la philosophie hégélienne se trouvait donc lié à celui des *Mystères de Paris* ! Ce paradoxe, pour ne pas dire plus, faisait comme l'on peut penser l'affaire de Marx :

« Le mystère de l'exposé critique des *Mystères de Paris* c'est le mystère de la construction spéculative de Hegel...

« Quand, opérant sur des réalités (pommes, poires, fraises, amandes), je me forme la représentation générale « fruit » ; quand ensuite je m'imagine que ce concept abstrait, tiré des fruits réels — c'est-à-dire le Fruit — est une essence qui existe hors de moi et constitue la vérité de la pomme, de la

poire, alors je déclare spéculativement que le Fruit est la « substance » de la poire, de la pomme, etc. Je déclare que la pomme, la poire, etc., sont de simples modes d'existence du Fruit... Les fruits réels et particuliers ne sont que des apparences de fruit, dont l'essence véritable et la substance se trouvent dans le Fruit...

« Le Fruit doit ensuite chercher quelque part le moyen de revenir du Fruit, de la substance, aux fruits vulgaires, réels et distincts. Mais autant il est facile de produire en partant des fruits réels le Fruit abstrait, autant il est difficile de produire à partir de l'abstraction « Fruit » des fruits réels. Il est même impossible de passer de l'abstrait à son contraire sans renoncer à l'abstraction.

« Le métaphysicien renonce donc au Fruit abstrait, mais y renonce spéculativement, mystiquement, en n'y renonçant pas. Il ne dépasse l'abstraction qu'en apparence. Il raisonne à peu près comme suit... Le Fruit n'est pas une essence morte, sans caractères distinctifs, sans mouvement — mais une essence vivante, distincte, mouvante... Les fruits vulgaires sont des manifestations du Fruit absolu. Dans la pomme, le Fruit se donne une apparence de pomme; dans la poire une apparence de poire... Le Fruit, c'est la totalité des fruits, le résumé des fruits en même temps que leur unité... Le philosophe spéculatif s'intéresse surtout à cette production de l'existence des fruits réels; il déclare mystérieusement qu'il y a des pommes, des poires, etc... Mais les pommes, les poires du monde spéculatif ne sont que des apparences de pommes, de poires... Vous donnez par là aux fruits réels une valeur surnaturelle et les transformez en autant d'abstractions... »
(Trad. Molitor modifiée, *Sainte Famille, Œuvres phil.*, II, 99-103.)

Marx caricature, mais avec profondeur, l'idéalisme hégélien. Son argumentation humoristique porte contre tout idéalisme qui substitue au réel une entité abstraite, idéale et spirituelle, puis s'efforce de concevoir à partir de cette entité la création du monde, l'incarnation de l'abstrait dans le concret. L'idéalisme renverse l'ordre réel et prétend produire le concret par l'abstrait, alors que la pensée va du concret à l'abstrait et ne peut revenir vers le concret qu'en dépassant l'abstraction.

IX

DE LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE A LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

En cette année 1844, Marx dut s'apercevoir que ses idées restaient confuses, et qu'il n'avait pas encore assimilé complètement et réuni en un tout cohérent la philosophie (et la critique de la philosophie), l'histoire, l'économie politique (et la critique de l'économie politique classique) et enfin la théorie du communisme.

Il entreprit une mise au point, une confrontation de tous les éléments de sa recherche. Pendant qu'Engels travaillait à son livre sur la *Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Marx se mit à préparer une critique de l'économie politique, première esquisse de ses travaux ultérieurs.

Les textes de cette époque ont été retrouvés et publiés sous le titre : *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Ce sont des textes particulièrement riches, difficiles et confus.

Leur examen motive et confirme nos appréciations précédentes. Il en résulte, à notre avis, que Marx n'a jamais été disciple de Feuerbach (purement et simplement *feuerbachien*) pas plus qu'il n'a été purement et simplement *hégélien*. Cette « périodisation » reste superficielle, factice ; et même elle donne une image fausse du développement de la pensée marxiste.

Nous devons comprendre l'hégélianisme comme une expression du bouleversement *révolutionnaire* des rapports sociaux et des institutions politiques à la fin du XVIII^e siècle ainsi qu'au début du XIX^e siècle. La contradiction hégélienne *exprime* sur le plan philosophique des contradictions historiques, pratiques, qui aboutissent en Europe à la prise décisive du système féodal et à son remplacement par la société bourgeoise, avec ses institutions propres (ses « superstructures » juridiques, politiques, idéologiques).

Le grand problème, pour l'historien, que pose l'hégéli-

nisme c'est de trouver comment et pourquoi cette expression, sur le plan le plus vaste — celui de la pensée philosophique — apparut en Allemagne, pays économiquement et politiquement arriéré, qui précisément n'avait pas eu et ne devait pas avoir sa révolution démocratique (bourgeoise) et à qui l'impulsion venait du dehors, de la France et des guerres napoléoniennes.

A ce vaste problème, nous ne pouvons répondre ici que par une indication. Il nous semble que les grands penseurs allemands (Goethe, Kant, Hegel) comprirent parfaitement les difficultés de leur peuple, de leur pays, de leur culture. L'histoire et les événements les entraînaient, mais l'ébranlement ne venait pas du dedans. A eux donc, écrivains ou philosophes allemands, incombaient devant leur peuple une mission et une responsabilité immenses : dégager les enseignements de l'histoire, pour permettre à l'Allemagne d'en tirer parti. Ils s'attribuèrent donc un rôle *pédagogique*, dans le sens le plus large et le plus noble. Ce que la France avait vécu, ce que Napoléon — comme une force irrésistible, un « Weltgeist », un esprit du monde à la fois aveugle et génial — venait d'accomplir, la pensée allemande devait en tirer la leçon. D'où, à notre avis, le rôle joué dans la littérature et la philosophie allemande par la notion d'*apprentissage*. Les grands romans de la jeunesse de Goethe appartiennent au genre du « Bildungsroman ». Un jeune homme s'éduque au contact de la vie. Il échoue, enfermé dans les limites de la société féodale-embourgeoisée ou bourgeoise-féodalisée (Werther). Ou bien il arrive à sortir de ces limites, à briser les entraves, et il réussit (Wilhelm Meister). Le *Faust* (1^{re} et 2^e partie) est aussi un immense poème dramatique sur l'éducation de l'homme par la vie et par lui-même, accompagné d'un effort titanique pour comprendre et résoudre les contradictions, pour exposer les solutions. Les deux *Faust* doivent se comprendre comme des chefs-d'œuvre de la pédagogie, de l'art didactique (d'où le caractère étrange, puissant et un peu lourd, assez semblable au style philosophique hégélien, du second *Faust*!).

Les grands Allemands ont ainsi reçu des matérialistes français, de Diderot et surtout d'Helvétius et de Rousseau, ce vaste problème de l'*éducation*. Comment éduquer les hommes,

les peuples, les individus, les adolescents, pour qu'ils atteignent le bonheur et l'épanouissement total ?

Cette fonction d'enseignement, au sens le plus élevé, Feuerbach aussi voulut l'assumer. Et que voulait-il montrer, enseigner aux Allemands ? Précisément cette figure de l'homme pleinement développé, complet, total.

Et c'est aussi à ce vaste problème, dont ils comprenaient l'importance, que Marx-Engels répondirent en l'approfondissant, par la fameuse thèse III sur Feuerbach : la théorie matérialiste du changement des circonstances et des hommes par l'éducation « *oublie que les circonstances sont transformées par l'homme et que l'éducateur aussi doit être éduqué* ». La théorie de la toute-puissance de l'éducation, thèse de la bourgeoisie révolutionnaire ascendante et de son humanisme agissant, rencontre aussi ses limites (cf. dans *La Sainte Famille* le paragraphe sur le matérialisme français du XVIII^e siècle).

L'esprit spéculatif allemand, signe à la fois de force et de faiblesse, en arrivait ainsi à concevoir la vie des hommes, des peuples, et de l'homme en général, comme un immense apprentissage : une auto-éducation. L'éducation en général, celle du peuple allemand en particulier, devait donc s'accomplir en proposant l'image et la figure (philosophique ou littéraire) de l'auto-éducation.

Tel est le projet, le programme de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Il prend l'esprit de l'homme (l'homme vu « spirituellement » et transposé en spiritualité) comme un vaste processus d'auto-éducation. Le jeune homme, que ses éducateurs traditionnels (les prêtres, les philosophes dépassés) n'arrivent pas à conduire au sommet de la vie, doit en éprouver lui-même les difficultés, en résoudre les problèmes et traverser en les dépassant l'enfance, l'adolescence, la prime jeunesse, pour atteindre la pleine maturité. De même les peuples, partant de la naïveté, de l'inscience, traversent toutes sortes de péripéties et de crises, échappant à toutes sortes de dangers, parviennent à la conscience et à la liberté. De même enfin l'Esprit traverse l'histoire entière, l'âme de son souffle, s'y perd et se retrouve à travers de nombreux stades, étapes, époques, « figures » de son développement. L'épopée de l'Esprit, montrée au peuple — et d'abord au

peuple allemand — leur apprendra leur propre histoire.

Hegel se voyait comme l'*instituteur* de son peuple. Il s'attribuait cette mission historique. D'où encore une certaine lourdeur pédagogique, non dépourvue d'humour, comme la pesanteur minutieuse de beaucoup de maîtres très doués. Lorsque son grand adversaire Kierkegaard le traite de « *professor publicus* » (en lui opposant la philosophie « privée », la richesse subjective et intérieure à l'individu), il saisit le nœud de la question. Son ironie contient, involontairement, le plus grand éloge. En même temps, elle saisit une des racines psychologiques et historiques de ce qui fit du doktor et professeur Hegel, en fin de sa vie, après avoir exprimé philosophiquement l'époque révolutionnaire, un lourd approbateur de la Prusse et de la politique réactionnaire.

Ici, nous avons l'occasion d'éclaircir un malentendu qui pèse sur la pensée marxiste, encore aujourd'hui.

Le marxisme s'est constitué à partir de l'hégélianisme, contre lui, en le *renversant* (au sens le plus précis du mot : en le retournant, de telle sorte que ce qui était en bas vint en haut, et ce qui était au point de départ devint le point d'arrivée : la pensée, la conscience, l'Esprit, que Hegel posait à l'origine de l'histoire et de son auto-éducation).

Il en résulte que la pensée marxiste, dans l'ensemble, et mis à part les classiques, a manifesté une grande méfiance vis-à-vis de l'hégélianisme. A cette défiance, nous avons déjà plus haut fait allusion. Elle s'est exprimée récemment, en France, dans les textes d'une invraisemblable incompréhension et d'un sectarisme ahurissant (1).

Il s'ensuit enfin que la pensée marxiste a difficilement assimilé l'enseignement hégélien et ce qui — d'après les classiques du marxisme — restait valable dans l'hégélianisme et devait passer dans le marxisme. Plus d'un jeune marxiste s'est fait à bon compte réputation de rigueur, sinon d'originalité, en « luttant » contre le néo-hégélianisme !

La *logique* de Hegel, étudiée, mais non analysée explicitement

(1) Cf. *Nouvelle Critique*, n° 20 : « La bourgeoisie revient à Hegel... Rien d'étonnant à ce que la bourgeoisie moribonde se retourne avec émotion vers l'exemple hégélien d'une philosophie de l'État et d'une philosophie de l'histoire qui veulent mettre la classe montante en servitude... »

ment par Marx et Engels, a donc été longuement traitée avec quelque dédain par beaucoup de marxistes. Alors qu'un des classiques, un des maîtres du marxisme, Lénine, étudia scrupuleusement la logique hégélienne et lui consacra plusieurs de ses *Cahiers philosophiques*.

Une fois acquis ce fait historique et philosophique — à savoir que la logique de Hegel ne pouvait s'expédier allégrement dans les « *poubelles de l'histoire* » — la mode est venue de proscrire avec indignation la *Phénoménologie de l'Esprit*. Et cela d'autant plus que les interprétations idéalistes de la *Phénoménologie* sont plus faciles, plus fréquentes, plus fortement antimarxistes !

Mais, en fait, l'« origine » historique du marxisme (en spécifiant ce que nous entendons ici par ce mot — en soulignant à nouveau que Marx n'a jamais suivi passivement Hegel) se trouve dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. C'est dans cette œuvre que Marx a compris, a saisi — pour l'en extraire et la redresser — la *dialectique*. « *Il arrive très souvent à Hegel de donner à l'intérieur de son exposé spéculatif un exposé réel qui saisit la chose même* » (*Sainte Famille*, texte reproduit dans les *Cahiers* de Lénine sur cette œuvre de Marx-Engels ; cf. aussi *Morceaux choisis* de Marx, Gallimard, éd., 1934, p. 39, et *Sainte Famille*, trad. Molitor, p. 99 et sq., et *Mega*, LII, p. 227 et suiv.).

Marx a pris dans la *Phénoménologie de l'Esprit* la notion ou catégorie philosophique de l'*aliénation*. Mais il lui a donné aussitôt un sens nouveau, et un sens concret, humain, pratique, historique.

Chez Hegel, on ne saurait trop insister sur ce point, c'est l'Idée qui s'aliène (et l'homme ne s'aliène qu'en tant que support de l'Idée, la manifestant et participant à son épopée cosmique et à ses drames historiques). L'Idée, en elle-même et par elle-même purement spirituelle, s'aliène dans les *choses* : la Nature d'abord, puis l'homme en tant qu'être sensible et agissant, puis les œuvres multiples de l'homme et surtout ses œuvres matérielles. L'objet, le corps, le produit, la chose, c'est donc toujours l'ennemi, bien qu'il faille — d'après Hegel — en passer par là. L'homme pensant, l'esprit, le « sujet » en tant qu'il nie la chose, tel est l'élément profond, le moteur du drame.

A l'intérieur de son exposition spéculative, Hegel montre bien (paradoxalement) l'homme réel, actif, travaillant. Il le montre pris dans un terrible devenir, terriblement complexe. Les hommes créent, produisent, inventent : des choses, des instruments, des œuvres, des idées, des institutions. Ce qu'ils produisent et créent se retourne contre eux et devient le lieu de contradictions déchirantes. La réalisation de l'homme dans des œuvres et produits est aussi son arrachement à lui-même ; la contradiction détruit sans cesse chaque moment historique et oblige l'homme à aller plus loin et plus profond pour se reprendre.

C'est ainsi que Hegel, à l'intérieur de la construction abstraite, nous montre l'homme concret, social, pratique, et son drame : la réalisation de soi (les choses dans lesquelles l'homme se réalise) est aussi la « déréalisation » de soi. L'objectivation (dans les produits et les œuvres) est aussi la « désobjectivation ». Le travail créateur est aussi la perte de l'homme et le conduit au malheur, à l'abjection, à la servitude : à l'aliénation. La production de l'homme par lui-même et par son propre travail est ainsi un processus historique immense, allant de l'homme primitif à l'homme civilisé, de l'enfance à la maturité, de la sensation à la pleine conscience. Mais, à travers toutes sortes d'obstacles, de déchirements, de contradictions et de luttes. Donc aussi à travers des étapes, des « moments » historiques. La *négativité*, la contradiction dialectique est ainsi le moteur de ce vaste processus : l'histoire de l'homme total, ou l'histoire totale de l'homme.

Cependant Hegel a transcrit d'une façon extraordinairement abstraite les réalités concrètes, les « conditions humaines » réelles qu'il caractérisait. (Ainsi, dans le fameux fragment sur *Le Maître et l'Esclave*, le « noyau réel » se trouve enrobé dans une coquille abstraite, si l'on peut dire, tellement dure que les interprètes idéalistes, lorsqu'ils veulent la briser pour trouver l'amande, se cassent les dents...)

En rattachant spéculativement les étapes (les « moments ») de la conscience, de l'histoire, de l'homme et de son aliénation à la pure Idée, Hegel montre comment cette Idée les traverse et les dépasse. Elle les nie, mais d'une manière elle-même spéculative. La « négativité » hégélienne n'opère que dans l'abstrait, sur le papier. Elle laisse intact, en fait, en

pratique, et même dans la pensée, ce qu'elle dépasse. Elle le respecte. Toutes les étapes dépassées subsistent, coexistent, dans la pensée philosophique et dans l'Idée. Rien n'est anéanti de façon concrète, vivante. Ainsi disparaît tout ce qu'il y eut de révolutionnaire dans l'histoire humaine (1). Le drame du développement humain perd beaucoup de sa profondeur en devenant « spirituel ». Par exemple la philosophie dépasse la religion ; elle la nie ; et cependant elle la conserve, telle qu'elle fut. La philosophie remplace la religion, en devenant une sorte de religion. De même la philosophie « dépasse » l'État, et le conserve, sans critique vivante. De même enfin la propriété privée...

C'est ainsi que Hegel et l'hégélianisme tombent dans le verbiage à la fois spéculatif et réactionnaire. Le système de Hegel renferme une sorte de sorcellerie, une double opération magique. D'abord, on fait sortir le réel de l'abstrait (de la pure « Idée ») par un miracle métaphysique, par une incarnation mystérieuse. La pensée abstraite, chargée — pour ainsi dire malgré elle — de réalité concrète, l'abandonne et passe ainsi pour donner la Vérité. Le concept et l'Idée sont pris pour des « sujets » ; le philosophe qui veut représenter métaphysiquement la Conscience humaine personnifie l'Idée en dehors de cette conscience (et il se donne du même coup, en personne, pour le représentant de l'Idée !).

Avec une maîtrise de sophiste (c'est l'expression employée dans *La Sainte Famille*), Hegel fait passer pour une création du monde par l'Idée la succession de ses idées dans sa tête. Et ensuite il supprime par la pensée, au nom de la même Idée, ce qui lui déplaît dans l'histoire et la réalité. Et il conserve soigneusement ce qui lui convient, en se réservant le droit supérieur de le comprendre et de le dominer par la philosophie.

Ainsi la *Phénoménologie*, après avoir établi les « *fondements matériels, sensibles, objectifs, des différentes formes aliénées de la conscience humaine* » (et notamment les rapports du

(1) Cf. sur ce point notamment *Marx et la Liberté*, par H. Lefebvre, éd. « Les Trois Collines », Genève, 1948, introduction, et la collection de la revue *Avant-Poste*, Paris, 1933, traduction et commentaires des textes de 1844 par N. Gutermann et H. Lefebvre.

maître et de l'esclave), se contente de les comprendre. Du coup, elle les comprend complètement. Et surtout elle les laisse tels qu'ils sont dans le réel ; elle ne les dépasse que par et dans la pensée, idéalement. Elle ne les considère que sous l'angle de la théorie pure ; elle les rattache au Système, en les déformant pour les faire entrer dans cette connaissance métaphysique que l'Idée pure prend d'elle-même à travers l'histoire.

Hegel met le monde à l'envers. Il prend le monde qui se trouve dans sa pensée (et cette pensée est pleine d'aperçus concrets et de connaissances réelles) pour un univers plus réel que le monde matériel. Il croit déjà s'affranchir de ce monde réel par la seule conscience : par une contemplation spéculative qui l'abandonne à lui-même, tel qu'il est, dans sa pénible réalité. Ainsi un certain côté idéaliste de Hegel présageait l'idéalisme des « jeunes-hégéliens » ; et ceux-ci, lorsqu'ils croyaient développer le côté profond (ésotérique) de Hegel, ne faisaient qu'isoler et développer la partie la plus superficielle de son idéalisme. Les philosophes « critiques » qui se croient audacieux et révolutionnaires sont en fait aussi conservateurs que les « vieux-hégéliens » et le vieil Hegel lui-même.

Et tout ceci n'empêche que l'idéalisme hégélien est *objectif*, chargé de connaissances. Et même, en un sens, comme le dira Lénine dans ses *Cahiers*, le côté le plus idéaliste — la théorie de développement *objectif* de l'Idée — est aussi le plus matérialiste, tout proche du matérialisme dialectique.

Dans l'idéalisme hégélien, son « noyau rationnel » et objectif se perd. Ainsi Hegel conçoit le *travail* comme essence active de l'homme réel. Il tend donc à se placer du point de vue de l'économie politique moderne (1). Mais il ne va pas loin dans cette voie. Il reste au seuil de l'étude du travail concret et de

(1) Sur le travail dans Hegel, cf. *Morceaux choisis*, p. 178 (*Le Maître et l'Esclave*) ; p. 226 (sur les instruments) ; p. 259 (le système des besoins) ; p. 265 (la division du travail) ; p. 267 (les contradictions économiques) et aussi p. 282 (origine de l'art), etc...

Cf. aussi mon livre *Contribution à l'Esthétique*, qui développe ce fragment en même temps que les fragments correspondants des *Manuscrits de 1844*. Cette interprétation du rapport de l'hégélianisme au marxisme a été pleinement confirmée par le remarquable article de P. Togliatti, déjà cité, et par Lukacs, *Der junge Hegel*

la science économique. Il n'en dégage pas les notions essentielles, ce que fait Marx dans les textes de 1844, en les éclairant précisément à la lumière de la notion hégélienne d'*aliénation*. Cette notion renfermait implicitement une critique de la métaphysique. Marx la dégage, la retourne contre la métaphysique et la spéculation hégélienne.

En L'histoire nous montre l'aliénation du travail humain ; l'argent, le capital, le profit du capitaliste ou la rente du rentier et du propriétaire foncier sont des formes de cette aliénation. Car ces rentes et profits viennent du travail. L'homme doit livrer le produit de son travail ou du moins une partie de ce produit au détenteur des moyens de production. Et il devient lui-même une marchandise. Non seulement le produit du travail échappe à l'homme et lui devient étranger ; mais l'homme et l'humain deviennent étrangers à eux-mêmes, jusqu'au plus profond d'eux-mêmes. L'humanité se brise, se déchire ; des classes apparaissent, ennemies — et la réalité des classes, leurs contradictions, se manifestent dans la vie et la conscience entières.

Ainsi la théorie hégélienne de l'aliénation donne le principe d'une critique de la réalité économique et de l'économie politique en tant que science de cette réalité. Réciproquement, la réalité économique et les notions fondamentales (les « catégories ») de cette réalité et de sa connaissance apportent un fondement concret — une « base » — à la théorie philosophique de l'aliénation.

Ainsi s'opère la fusion des éléments de la pensée marxiste, qui les transforme profondément. (Le terme : « synthèse », souvent employé, se justifie à condition que l'on explique la transformation radicale des éléments et leur « dépassement » par la synthèse. De même, on peut employer les mots « dépassement » ou « négation », à condition aussi d'en spécifier le sens.)

Cette « synthèse » entre l'économie politique et la philosophie n'est d'ailleurs pas complètement élaborée. En effet, Marx, par endroits, semble considérer à la fois la réalité économique et l'économie classique (les « catégories » de la science économique chez Adam Smith et Ricardo) comme des aliénations de l'homme. Il semble, dans certains passages obscurs, qu'il envisage la libération de l'homme et sa reprise

sur l'aliénation comme un acte décisif, à un moment donné. En d'autres termes, il ne conçoit pas encore la révolution sociale en tant que processus historique et politique, long, complexe, occupant une période de l'histoire humaine. De même la notion de *pratique* s'unit peu clairement aux éléments dialectiques qui viennent de la théorie de l'aliénation. Il semble que la *praxis* introduise dans la nature matérielle donné un monde en ordre humain cohérent (un ensemble de « produits », y compris l'homme lui-même, qui se crée et se transforme en transformant le monde). Mais soulignons qu'il s'agit de notes manuscrites et de textes obscurs, dont l'interprétation ne va pas sans difficultés. On peut cependant soutenir que Marx *s'approche* de sa conception matérialiste et dialectique pleinement développée, pleinement consciente. Il s'en approche seulement. Les germes vivent et croissent ; mais, en 1844, ce ne sont encore que des germes. C'est d'ailleurs ce que dit Lénine dans ses *Cahiers* (à propos, il est vrai, de *La Sainte Famille*) : « On voit comment Marx s'oriente vers une conception nouvelle... Marx s'approche de l'idée fondamentale... l'idée des rapports sociaux de production. »

Comment Marx a-t-il opéré la « synthèse » entre la philosophie, l'économie politique et l'idée du communisme ?

La nouvelle théorie pose l'homme comme « *essence et base de toute activité, de tout rapport humain* », et non l'Idée ou la Conscience de soi (cf. *Sainte Famille*, *Mega*, p. 265, et trad. Molitor, textes d'Engels, p. 165). Le matérialisme, le naturalisme achevé, coïncide avec l'humanisme ; avec la reconnaissance de ce qui est vraiment humain, donc avec la fin de l'aliénation idéaliste. Et c'est aussi ce dépassement qui pose enfin clairement la question des rapports de propriété.

L'homme est immédiatement un « *être de la nature* », mais un être *actif* et non passif ; ses besoins l'obligent à travailler, à transformer la nature, et son travail le transforme. Par ces besoins, en tant qu'être naturel, il existe pour lui-même et pour les autres, ses semblables. Ce n'est donc pas en tant que pure conscience ou incarnation momentanée de l'Idée, mais en tant qu'être donné, naturel, que l'homme existe socialement et pratiquement : pour les autres, pour soi.

Cette notion, le marxisme l'a prise à ce Feuerbach qui mit à nu le mystère du « système » hégélien et anéantit la dialectique.

tique des purs concepts, cette guerre des dieux et des philosophes (*Sainte Famille*, *Mega*, p. 265). C'est Feuerbach qui a mis à la place du vieux fatras l'homme réel et vivant, alors que l'idéalisme transformait l'homme en une catégorie abstraite et l'histoire en une « personne à part » se servant de l'homme pour ses fins.

Quelle est donc, pour aller au fond des choses, l'idée que Marx et Engels empruntent à Feuerbach, qu'Engels esquisse dans un chapitre rédigé par lui dans *La Sainte Famille* et que Marx approfondit singulièrement dans les *Manuscrits de 1844* (1) ?

C'est l'idée de l'*homme total*. Comme nous l'avons précédemment indiqué, Feuerbach la tient des matérialistes français du XVIII^e siècle (Diderot, Helvétius) et aussi du jeune Goethe. Elle correspond aux aspirations et revendications humanistes de la bourgeoisie révolutionnaire. Comme ses prédécesseurs et plus fortement encore, Feuerbach réclame que l'homme vive pleinement, en tant qu'homme, ici-bas, sur cette terre. C'est-à-dire qu'il se reprenne sur l'aliénation religieuse et philosophique, qu'il ne se perde ni dans les rites et mythes théologiques, ni dans les nuées de l'abstraction... Il faut donc que l'être humain à la fois se saisisse comme un tout vivant, et qu'il vive totalement, pleinement.

Mais Feuerbach, qui prend ainsi comme point de départ de sa pensée l'homme total, en limite la notion. Il le réduit à l'homme individuel, naturel (physiologique), et ne le situe pas dans l'histoire.

Marx, dans les textes de 1844, va profondément « dialectiser » la notion de l'homme total, cette catégorie essentielle de la philosophie et de l'humanisme.

En même temps qu'il la restitue dans l'histoire et les contradictions réelles, il la rattache à l'action. Ce qui déjà dépasse l'attitude spéculative, qui examine la notion comme un objet extérieur : ce qui enveloppe donc vis-à-vis de la réalité

(1) Du fait qu'Engels ait rédigé le chapitre sur Feuerbach dans *La Sainte Famille* et, beaucoup plus tard, consacré à ce philosophe un important ouvrage, peut-on conclure que c'est lui qui l'a signalé à Marx ? qui l'a amené à en tenir compte ? Ce serait une déduction aventureuse.

humaine ce que certains nomment une attitude « partisane » et ce que nous nommons objectivité approfondie.

A tout moment de l'histoire, l'homme est un tout, mais contradictoire, déchiré, arraché à lui-même. Ainsi l'homme pleinement développé, épanoui, véritablement « total », n'est pas donné. Il n'est pas naturel, biologiquement. Il se produit et se gagne lui-même au cours de l'histoire. Il est à la fois le terme (infiniment lointain) et le sens de l'histoire humaine.

Marx reçoit donc de Feuerbach, dans les textes de 1844, plusieurs idées essentielles, qu'il transforme profondément, à savoir :

a) la condamnation de la pure philosophie spéculative, celle de Hegel, qui « *n'est pas autre chose que la religion mise en pensées* », donc simplement une autre forme de l'aliénation.

b) « *le vrai matérialisme* » scientifique, faisant du rapport de l'homme avec lui-même le principe de la théorie.

c) le principe positif, fondé sur lui-même : l'existence de l'homme comme être naturel, donné avec son organisme, ses besoins. (Cf. *op. cit.*, trad. Molitor, p. 44. Nous renvoyons à cette traduction, malgré ses erreurs, car elle est malheureusement encore la seule accessible au lecteur français.)

Seulement la pensée de Feuerbach reste incomplète.

Pourquoi et comment l'homme s'aliène-t-il dans la religion et la métaphysique ? Comment projette-t-il ce reflet imaginaire de soi sur les nuées ? Feuerbach ne répond pas à cette question.

En second lieu, Feuerbach réduit l'aliénation à la religion et à la métaphysique. Il ne comprend pas que l'aliénation est beaucoup plus complexe, plus complète et plus cruelle. Un simple exemple : dans les taudis modernes, le prolétaire retrouve la caverne primitive, mais sous forme aliénée ; elle ne lui appartient même pas (cf. p. 51 et p. 65).

En troisième lieu, l'aliénation d'après Feuerbach est tout simplement absurde. L'homme doit cesser de se dilapider, de projeter hors de lui sa réalité. Il ouvre les yeux, il est enfin lui-même. L'aliénation, dans cette théorie, est une sorte d'erreur métaphysique, d'absurdité apparue on ne sait comment — et qui disparaît un jour, on ne sait pourquoi, par un décret

philosophique, et sans avoir servi à rien. Le mirage se dissipe !

Feuerbach a eu raison, estime Marx, de substituer l'homme vivant à l'Idée hégélienne. Mais il n'a pas compris le sens profond de l'hégélianisme ; il n'a pas vu que l'homme *a une histoire*, et que *l'histoire de l'aliénation humaine est aussi l'histoire de l'homme*.

D'abord, le rapport de l'homme à l'espèce humaine ne se résume pas dans le rapport de l'égoïsme avec l'amour. L'homme est un *être social* (p. 25-27).

Pour devenir conscient de soi, l'homme (social) doit gagner la puissance sur la matière. Il agit, il n'est pas passif envers la nature. Par son activité, il la modifie et se modifie, transformant jusqu'à ses sens et ses besoins (p. 30-35).

Le rapport actif de l'homme avec la nature n'a rien de mystérieux : c'est *le travail*, dont l'économie politique classique a entrevu, mais sans bien le comprendre, qu'il était le fondement essentiel de l'homme (cf. p. 17-19).

Par le travail, l'homme (social) dépasse la vie immédiate au sein de la nature. Il produit, il crée autour de lui des objets ; ces objets satisfont ses besoins, mais en même temps suscitent sans cesse de nouveaux besoins, transforment les besoins existants. La richesse *intérieure* de l'homme ne se sépare pas de sa richesse *extérieure*, c'est-à-dire de sa puissance sur la nature. Ainsi l'homme devient « *sujet* », conscience de soi, à travers les *objets* qu'il produit. Il est donc absurde de séparer le sujet de l'objet, la conscience des choses. L'homme est à la fois objet (corps) et sujet (conscience). Il ne devient sujet humain qu'en devenant objet humain : objet pour d'autres êtres humains, objet de désir, d'amour, de passion — objet d'action aussi (p. 75 et suiv.). Donc la réalisation de soi dans le monde des objets, cette *extériorisation* de soi, n'est pas pour l'être humain (réel et social) une perte de soi (une aliénation). C'est au contraire un enrichissement, un accomplissement.

En quoi consiste donc l'aliénation ? Est-ce la richesse qui constitue l'aliénation ? pas du tout ! La richesse — bonne en elle-même — ne devient aliénation que dans la mesure où elle s'accompagne de pauvreté, d'abaissement, de privation : *c'est-à-dire dans les cadres et sous la forme de la propriété privée*.

Malheureusement, cette production de la richesse et en même temps de la pauvreté s'est avérée inévitable. Le déve-

loppement humain s'est opéré à travers la division du travail (p. 97 à 107) et l'inégalité des travaux — à travers l'échange des produits (p. 106), le marché (p. 101), l'argent (p. 109-114), donc à travers la propriété privée des produits et des moyens de production.

Au cours de ce développement, l'aliénation devient si profonde que le simple besoin devient pour chaque être humain un ennemi ; non seulement l'esclave ou l'ouvrier ne peuvent satisfaire le besoin que par leur asservissement, mais aux maîtres eux-mêmes l'argent a prêché l'« économie », l'épargne, l'abstinence, voire l'ascétisme. Moins vous vivez, plus votre capital augmente ! (p. 54).

Enfin, la propre pensée de l'homme est devenue son ennemie. L'*abstraction* fait que ce produit de l'activité humaine — la connaissance — se prend pour une réalité étrangère, antérieure à l'homme vivant : l'Esprit, l'Idée. L'aliénation prend donc à la fois une forme matérielle et une forme abstraite (*idéologique*).

Ces formes de l'aliénation sont d'ailleurs indissolubles. Qu'il s'agisse de l'argent, de la religion, de l'abstraction métaphysique ou de l'État, ce sont des *fétiches*. Dans le fétichisme, l'homme prête une réalité étrangère et une puissance sur lui à des objets naturels ou produits par lui. Ces objets (c'est-à-dire les hommes qui s'en servent) gagnent ainsi un réel pouvoir et parviennent réellement à asservir les masses... Le *fétichisme* apparaît donc comme un fait historique, social, économique, politique, de la plus haute importance.

Le but de l'histoire ? Ce n'est pas l'Idée, ou l'Esprit, ou l'homme abstrait (la conscience). C'est la réalisation complète de l'humain, dans le communisme, forme suprême de communauté fondée sur une immense puissance humaine et une immense richesse matérielle et spirituelle.

Le communisme, c'est donc le dépassement de l'aliénation, « *le retour complet, conscient, accompli à travers toute la richesse du développement, de l'homme à soi-même en tant qu'homme social* » (p. 22-23).

Ce rapide aperçu permet de formuler des conclusions importantes :

a) Aucune œuvre de Marx n'apporte une rupture avec les œuvres précédentes, une discontinuité absolue.

Rouvrons « La question juive ».

Nous y lisons :

« *L'argent, c'est l'essence de l'homme séparée de l'homme. Cette essence étrangère le domine et il l'adore.* »

« *L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare plus de lui la force sociale sous forme de force politique...* »

Ces notions, et bien d'autres, passent intégralement dans les *Manuscrits de 1844*. Elles y sont enrichies, dépassées en tant que formules qui se rattachaient à un idéal « idéaliste », intégrées à l'humanisme concret (naturaliste, matérialiste). La pensée de Marx se développe de façon vivante : les germes croissent et se transforment.

b) Ce n'est pas la théorie dialectique des contradictions (théorie *logique*, théorie de la connaissance) qui passe de l'hégélianisme dans la pensée de Marx à ce moment-là. C'est surtout la théorie philosophique de l'*aliénation*, sur laquelle Marx fonde son humanisme. Mais cette théorie est une théorie concrètement dialectique, une théorie de la contradiction (négativité) vivante, historique, au cœur de l'humain.

c) Les *Manuscrits de 1844* apparaissent à l'examen comme l'esquisse d'une *histoire matérialiste* de l'homme (d'une « anthropologie » matérialiste et dialectique) qui n'a pas encore été écrite.

d) Le *matérialisme historique* de Marx et d'Engels est tout proche. Il n'est pas encore clairement formulé.

Nous verrons bientôt nettement pourquoi.

Une idée claire émerge : la critique de la religion, de la métaphysique, de l'État, trouve un fondement positif dans la critique de l'économie politique.

X

LE MATÉRIALISME HISTORIQUE

Toujours pour clarifier ses idées et pour les mettre sous forme concentrée, Marx rédige en mars 1845 les fameuses *Thèses sur Feuerbach*.

Beaucoup de marxistes ont l'habitude de citer les *Thèses* isolément ; en réalité, on ne peut et on ne doit pas les séparer de leur contexte, c'est-à-dire d'abord des *Manuscripts de 1844*. Elles les condensent, les mettent en formules brèves et plus précises, mais ne livrent tout leur sens que par eux.

Prenons la première thèse. « *Le défaut principal, de tout matérialisme passé, y compris celui de Feuerbach, est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont considérés que sous la forme d'objectivité brute, ou de l'intuition sensible, mais non comme activité concrète humaine, comme pratique — non subjectivement. C'est pourquoi les côtés actifs sont développés abstraitement, en opposition avec le matérialisme, par l'idéalisme — lequel naturellement ignore l'activité réelle et sensible comme telle...* »

Que signifie ce texte ? Que la théorie hégélienne, idéaliste, de l'*aliénation* a bien compris l'activité *historique* de l'homme et sa complexité, mais en laissant de côté son fondement réel : la pratique, le travail.

Feuerbach, lui, fait appel à l'intuition sensible, mais considère passivement la sensibilité, sans la relier à l'activité pratique (thèse V). Il oublie que l'homme se modifie en modifiant les circonstances (thèse III). Il se contente de « *dissoudre le monde religieux* » dans le « *monde profane* » en oubliant que la séparation de ces deux mondes a son fondement dans le monde profane lui-même, divisé par des antagonismes (thèse IV). Dissoudre l'être religieux dans l'être humain n'a de sens que si l'on ne réduit pas l'être humain à l'individu isolé. Car l'être humain réel, c'est la totalité des rapports sociaux (thèse VI). Feuerbach fait donc abstraction de l'his-

toire et ne voit pas que le sentiment religieux qu'il critique est lui-même un produit historique et social (thèse VIII).

D'où ces conclusions :

« *Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société bourgeoise ; le point de vue du nouveau matérialisme, c'est la société humaine ou l'humanité « socialisée »* » (thèse X).

« *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, il faut maintenant le transformer...* » (thèse XI et dernière). Le matérialisme moderne, en se séparant de la spéculation idéaliste, se relie à la connaissance et à l'action, donc à la prise de position et de parti devant les problèmes de la vie.

Le *matérialisme historique* (c'est-à-dire la sociologie scientifique) s'est donc formé par l'unité du matérialisme et de l'idéalisme.

Entendons-nous bien sur cette formule, et précisons son sens, afin d'éviter les interprétations maladroites ou tendancieuses.

Marx et Engels n'ont pas pris l'« idéalisme » en général, ni le « matérialisme » en général, comme des ingrédients, pour les mêler en une vague « synthèse », œuvre de leur invention personnelle.

Ils ont trouvé l'idéalisme à son apogée, dans l'œuvre de Hegel — idéalisme chargé de contenu *objectif*, explorant avec son vocabulaire et son interprétation l'immense et complexe mouvement de l'histoire, donc très différent d'un spiritualisme desséché.

Ils ont trouvé un matérialisme déjà approfondi, ayant déjà dépassé avec Feuerbach le mécanisme brutal, l'affirmation froide et sèche que seuls existent la matière, les atomes, etc.

Cet idéalisme objectif et ce matérialisme élaboré *tendaient* vers l'unité. Cela est si vrai que divers chercheurs ont voulu atteindre et formuler cette unité (notamment Bakounine et Proudhon, qui devaient plus tard mener une lutte acharnée contre le marxisme). Seuls Marx et Engels ont défini l'unité des deux tendances fondamentales de la philosophie classique, en partant de leur forme la plus élevée — mais en transformant profondément cette forme. De telle sorte qu'ils ont résolu le problème posé par la pensée de leur temps non par un éclectisme ou une « synthèse » arbitraire, mais par un bond en avant.

Après avoir profondément compris qu'il y a une histoire, et que « *la création de l'homme par lui-même* » est un processus historique accompli à travers des détours multiples et une perte (apparente, momentanée) de l'humain, Hegel a mal compris cette aliénation. Dans ce qui réalise l'homme, dans l'ensemble de ses « *produits* », Hegel a vu une aliénation. Par contre, dans les puissances de l'homme qui se sont retournées contre lui (propriété et richesse « *privées* », religion, capital, État), Hegel a vu la réalisation de l'« *Esprit* ». Pour découvrir la vérité sur l'aliénation et l'histoire, il faut retourner l'hégélianisme, le renverser. Hegel a remplacé l'homme vivant par l'Idée, et la réalité humaine par la « *Conscience* » qui se découvre elle-même. « *De l'homme, Hegel fait l'homme de la conscience, au lieu de faire de la conscience une conscience de l'homme réel, vivant dans le monde réel.* » Cette conscience se rattache à l'Idée ou Esprit, lequel serait infiniment supérieur à la Nature, elle-même travestie en une existence inférieure à l'esprit. Les éléments de la réalité humaine — nature, activité consciente, connaissance et « *esprit* » ou idée — se trouvent chez Hegel métaphysiquement disjoints, séparés, dissociés.

Feuerbach, lui, réduit l'homme à l'individu biologique, isolé, sous les apparences du concret matériel, et c'est encore là une abstraction. L'homme feuerbachien n'est que l'individu bourgeois et même typiquement allemand : sentimental, passif, solitaire. (Cf. *Deutsche Ideologie*, trad. Molitor, *Œuvres phil.*, VI, p. 163-164.) Dans la mesure où Feuerbach est matérialiste, l'histoire ne se rencontre pas chez lui; et, dans la mesure où il prend l'histoire en considération, il n'est pas matérialiste.

En ce sens, Feuerbach continue, sans apporter de progrès décisif, le matérialisme encore sommaire du XVIII^e. Il néglige ce qui dans l'homme est activité, communauté active, coopération, rapports sociaux. Son humanisme se fonde sur un mythe : la pure nature, celle de la forêt vierge ou d'un atoll récemment émergé dans le Pacifique. Hegel, lui, a vu que l'homme n'est donné qu'en tant qu'être naturel, animal, biologique — que tout ce qui est humain est œuvre de l'histoire et se crée dans un processus historique. Feuerbach s'arrêtant à une notion plus abstraite, l'« *homme* », arrive à reconnaître

l'individu humain dans le pur sentiment : l'amour ou l'amitié idéalisés sont pour lui les seuls rapports réels. « *Il n'arrive donc jamais à concevoir le monde sensible comme activité réelle, vivante, totale, des individus qui le constituent* », et, lorsqu'il aperçoit une foule de misérables, il recourt à « *l'intuition* » de l'égalité idéale des humains. Ainsi, il retombe dans l'idéalisme précisément là où le matérialisme communiste voit « *la nécessité en même temps que la condition d'une transformation* ». (*Deutsche Ideologie, ibid.*, 164.)

L'unité de cet idéalisme et de ce matérialisme les transforme en achevant leur tendance, leur mouvement interne. Elle leur ôte leurs limites, leur côté négatif, leur *unilatéralité*. Elle les unit en leur propre nom. Et c'est pourquoi le *matérialisme historique* ne doit pas être considéré comme une invention personnelle de Marx, ni comme la simple expression de la conscience de classe du prolétariat, mais comme une exigence de la pensée objective, du mouvement de la pensée humaine et de son progrès au XIX^e siècle. Le génie de Marx et d'Engels fut d'avoir *pleinement saisi* les deux côtés, les deux aspects, les deux termes du problème.

Et, s'ils les ont unis, résolvant ainsi le problème de la science historique et de la connaissance dans le domaine de la réalité humaine, ce fut en les enrichissant. Comment ? par un contact avec les faits, avec l'expérience sociale, avec la connaissance déjà acquise dans ce domaine. Le contact avec les faits économiques et sociaux et la critique de l'économie politique ébauchée par Engels eurent un rôle décisif. Ainsi la *philosophie idéaliste mais déjà objective de l'aliénation passe dans la science naissante de l'homme historique, ainsi que le matérialisme philosophique le plus audacieux*. Dans cette science, la philosophie vient se dépasser, se transformer, perdre son abstraction et se réaliser à un niveau supérieur. Le philosophe devenant historien, économiste, sociologue, cesse de croire à la puissance des philosophes et de penser qu'une modification de la conscience ferait s'écrouler le monde existant. (Cf. *Deutsche Ideologie*, t. VII, p. 11.)

En 1846, Marx et Engels décidèrent de publier une mise au point claire et nette sur toutes ces questions. Ils voulaient attaquer en son secteur central et décisif la philosophie à la mode ces années-là, l'idéalisme abâtardi, en régression sur

celui de Hegel, d'après lequel l'individualisme subjectif, anarchisant — la conscience individuelle de soi — répond à tout, suffit à tout.

Marx et Engels travaillèrent ensemble de septembre 1845 à août 1846. Il leur fut impossible de trouver un éditeur. Le manuscrit fut abandonné « à la critique rongeuse des souris ». Retrouvée par Riazanov, intégralement publiée en 1932, l'*Idéologie allemande* apporte le premier exposé du *matérialisme historique*.

La moitié de l'ouvrage est consacré à la réfutation de Stirner, théoricien de l'individualisme anarchisant. Marx s'acharna contre lui, le mit en pièces, montrant sous le « *penseur audacieux* » un philistin, un pilier de cafés berlinois abruti par la bière et profondément satisfait dans son égoïsme. Bien pire que Hegel, Stirner dissout le monde réel, non pas en idées, même pas dans « *la conscience* », mais dans son « *moi* ». (Cf. *op. cit.*, t. VI, p. 181.)

Les éditeurs du temps sont excusables en un sens d'avoir refusé ce livre : dans toute la partie consacrée à Stirner se retrouve la même lourdeur massive que dans les précédents ouvrages de Marx. Le lecteur se perd dans une polémique qui trop souvent suppose la connaissance de l'auteur critiqué. La profondeur, la modernité (plus que jamais actuelle en 1956) de cette polémique ne se découvre que peu à peu. Le lecteur qui voudrait trouver dans la critique de Stirner par Marx les éléments d'une critique de l'individualisme contemporain, en même temps qu'une pénétrante analyse de l'individualité concrète, fera bien d'en aborder patiemment la lecture, en pénétrant avec lenteur dans les détours de la discussion.

La partie consacrée à Feuerbach, vraisemblablement rédigée par Engels et Marx, expose remarquablement le matérialisme historique.

« *Les hommes sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées — les hommes réels, agissants, conditionnés par le développement déterminé des puissances productives... La conscience, c'est l'être conscient ; l'être des hommes, c'est leur processus vital. Si les hommes et leurs conditions apparaissent renversés dans les idéologies, comme dans une chambre noire, ce phénomène découle du processus historique vital, exactement comme le renversement des objets sur la rétine*

découle d'un processus physique. » (Cf. *op. cit.*, VI, p. 157.)

Les idées, les interprétations idéalistes ne sont donc pas tellement fausses qu'inversées. Le matérialisme historique comprend les idées ; il en tient compte comme de documents, et les explique, en cherchant leurs *conditions*. Ainsi, à l'opposé de l'idéalisme germanique qui prétend descendre du ciel, le matérialisme historique part des hommes réellement actifs ; et c'est à partir du processus de leur vie (sociale) que l'on comprendra leurs réflexions et leurs idées.

La morale, la religion, la métaphysique *n'ont pas d'histoire indépendante* (cf. p. 158), la seule histoire étant celle de l'homme, c'est-à-dire *celle des hommes dans l'ensemble de leurs rapports*. « *Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience.* »

De l'histoire, que font les idéalistes ? Ils la nient ou ils la transposent. De même qu'ils séparent la pensée des sens et l'âme du corps, ils séparent l'histoire des données des sciences naturelles et de l'étude des techniques ; ils ne voient pas le « *lieu natal* » de l'histoire dans la grossière et terrestre vie matérielle, mais dans les nuées vaporeuses du ciel. Alors, dans la mesure où ils s'occupent d'histoire, ils en font un « *sujet* » ou un « *Principe* » à part et disent : « *L'Histoire fait que...*

l'Histoire jugera... l'Histoire n'admet pas que... » Alors qu'en vérité l'Histoire ne fait rien, ne veut rien, admet tout ; alors qu'en vérité c'est l'homme qui fait, qui vit, qui veut, qui combat. Ce n'est pas l'« *Histoire* » qui utilise les hommes comme une providence, pour ses fins. Elle n'est rien, que l'homme poursuivant ses buts — c'est-à-dire, encore une fois, les hommes, *les individus dans leurs rapports*. (Cf. *Sainte Famille*, passim.)

Ne confondons surtout pas, comme l'idéalisme, l'*histoire* ensemble de faits avec l'*histoire* ensemble de connaissances.

Les faits précèdent la connaissance scientifique de ces faits. Quels sont ces faits historiques ? Des rapports, et non pas une poussière d'anecdotes. Quels rapports ? Dissimulent-ils une réalité mystérieuse ? Pas du tout. Le « *mystère* » est une catégorie de l'idéalisme ; les naïfs idéalistes qui tombent dans le piège des idéologies « *canonisent* » ce qu'on leur offre : l'Histoire, l'Individu, la Conscience... Ces idéalistes

« canonisent » tout — y compris l'impiété, — mais surtout eux-mêmes. Les rapports historiques sont des *rapports sociaux*, concrets et sans arrière-plan : les rapports des individus dans leur activité vivante. « *Dès que le processus est représenté, l'histoire cesse d'être un recueil de faits morts...* » comme chez les réalistes et empiristes, « *ou une action imaginaire de sujets imaginaires* » comme chez les idéalistes. La spéculation doit céder la place à la science. Ainsi la philosophie indépendante (spéculative) perd sa condition d'existence. Toutefois la philosophie subsiste comme « *résumé des résultats universels qui peuvent se tirer de l'examen du développement historique* » (Marx et surtout Engels précisèrent, beaucoup plus tard, ces résultats : théorie de la connaissance, théorie de l'humanisme, méthodologie). Ces résultats, pris isolément, n'ont pas de valeur. Il est absurde de s'en servir comme d'un schéma qui remplace l'histoire scientifique.

N'essayons donc pas de remonter à des « *principes* » abstraits de l'histoire, mais aux présuppositions réelles, aux conditions réelles, les plus simples et les plus générales, de l'histoire réelle.

Pour pouvoir « *faire de l'histoire* », il faut que les hommes puissent vivre, satisfaire leurs besoins élémentaires. « *Le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle ; et c'est là véritablement et un fait historique et une condition fondamentale de toute histoire, qui doit s'accomplir aujourd'hui comme il y a des milliers d'années, et à toute heure du jour, simplement pour que les hommes puissent continuer à vivre.* » (Cf. p. 165.) Les Allemands, qui n'ont pas soupçonné ce fait, n'ont jamais eu de véritable histoire. Les Français, par contre, et même les Anglais, sans arriver à la clarté et à la véritable objectivité, ont au moins tenté de donner à l'histoire une base, en écrivant l'histoire de la société civile, du commerce, de l'industrie, etc...

En second lieu, le besoin satisfait et le *moyen* (instrument) de sa satisfaction suscitent de nouveaux besoins. A partir de sa première condition, on voit déjà devenir plus complexe l'activité sociale des êtres humains. La production de nouveaux besoins est le premier *acte* historique de l'homme social engagé dans les rapports sociaux. (Cf. p. 166.)

Cet « acte » sépare l'homme de l'animalité, et cela concrètement, et non selon une définition abstraite.

En troisième lieu, les rapports des êtres humains ne sont pas simplement ceux de leur coopération dans la satisfaction des besoins et l'usage des instruments; « *ce sont les rapports entre l'homme et la femme, entre les parents et les enfants, c'est la famille.* » En d'autres termes, les rapports de reproduction sociale se mêlent aux rapports de production sociale. La famille ne doit pas être étudiée selon la « *notion* » abstraite ou morale, mais dans les faits.

Ces trois conditions ne se séparent pas. Ce sont trois aspects, trois « *éléments* » simultanés de la vie humaine.

Leur ensemble a lui-même un double côté: *rapport, d'une part, de l'homme avec la nature* (physique, physiologique, biologique); *d'autre part, rapport social*, rapport de l'homme avec l'homme, c'est-à-dire des individus entre eux. Il en résulte qu'un mode de production déterminé — c'est-à-dire d'action technique sur la nature — est toujours inséparable d'un mode de coopération sociale, l'organisation du travail étant elle-même une « *force productive* ». La quantité de forces productives, la puissance sur la nature conditionnent concrètement toute société; l'étude de toute société suppose par conséquent l'étude de ses rapports avec la nature (physique, géographique, biologique, etc.); de ses instruments (techniques); de l'usage des instruments (organisation et division du travail), c'est-à-dire l'étude des forces productives et des rapports sociaux de production.

La science de la nature matérielle et la science de l'homme ne peuvent se séparer. L'homme se différencie de la nature, il ne s'en sépare pas (cf. *ibid.*, p. 154). Toute recherche historique part donc des fondements naturels de la vie sociale, mais sans omettre « *les transformations que leur fait subir la vie sociale* ».

Avant de se distinguer de la nature et des animaux par sa pensée (par une pensée théorique et abstraite), l'homme s'en distingue *en fait* et *en action* lorsqu'il *produit* ses moyens de subsistance au lieu de les recevoir de la nature, passivement.

« *Le fait est donc celui-ci: des individus déterminés, dans des rapports de production déterminés... contractent des rapports sociaux et politiques déterminés.* »

En effet, les conditions analysées plus haut ne sont que les conditions générales, élémentaires, sur lesquelles s'érige un processus de plus en plus complexe. Alors le sociologue et l'historien doivent « *montrer dans chaque cas, sans illusion idéologique ni spéculation, le lien de l'organisation sociale et politique avec la production* ». Même complexe ou embrouillé, ce rapport existe ; dans chaque cas il faut le découvrir *objectivement*. Il découle non pas de ce qu'ont pensé ou cru les individus engagés dans ces rapports, « *non pas de ce que ces individus pouvaient apparaître à leurs propres yeux, ou aux yeux d'autrui* », mais de ce qu'ils étaient réellement, c'est-à-dire de ce qu'ils faisaient, de leurs activités et de leurs actions.

Toute structure sociale se présente donc avec une *apparence* et une *réalité*.

La sociologie scientifique (et l'histoire), semblables en cela à toute science, doivent donc partir de « *phénomènes* » et d'« *apparences* » pour arriver au réel, à l'essentiel.

Mais, dans cette recherche, l'histoire (science) reste toujours sur le terrain de l'histoire (faits). Jamais l'historien n'interprète les faits en fonction de « *sa* » conscience, ni de « *la conscience* » en général ou de l'« *Idée* ». Il doit savoir que ni l'Idée, ni l'idéal, ni la pensée « *critique* » ne furent les forces motrices de l'histoire, mais « *le bouleversement pratique des rapports sociaux* ».

À chaque stade, à chaque époque de l'histoire, l'historien retrouve « *une somme de forces productives, un rapport des hommes entre eux et avec la nature, transmis à chaque génération par celle qui précède... et modifiée par cette nouvelle génération* ». C'est là le fondement réel de ce que les philosophes ont transposé sous le nom de « *substance* » ou « *essence* » de l'homme, de Conscience, d'Esprit ou d'Idée.

S'agit-il de nier la conscience, la pensée ou l'esprit ? Pas du tout ! Il s'agit, suivant Marx et Engels, *de les voir naître, d'en suivre la formation à partir de leurs conditions, dans le mouvement et le processus historiques*.

L'Esprit ne peut s'affranchir de ce qui lui apparaît comme une malédiction ; il est affligé d'une matérialité « *qui se manifeste sous forme de sens, bref du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience* ». Le langage, c'est prati-

quement « *la conscience existante pour d'autres hommes, donc existante aussi pour moi* » (*ibid.*, cf. p. 168). (On reconnaît ici l'inséparabilité de l'objet et du sujet, de la condition et du conditionné, affirmée précédemment dans les *Manuscrits de 1844*.)

La conscience de l'homme n'est d'abord qu'un instinct conscient, « *une conscience simplement sensible, relative à l'entourage immédiat, conscience de connexions bornées avec d'autres personnes ou d'autres choses* ». Ce n'est encore qu'une conscience animale de la nature, et cela tant que la nature n'est pas modifiée par l'action humaine. La conscience ne se développe qu'avec l'accroissement du pouvoir pratique sur la nature, avec la productivité croissante du travail, avec la complexité et le nombre des besoins, des activités, des rapports. La *division du travail* intervient ici non seulement comme condition du développement de la conscience mais comme déterminant en tant que telle la forme que prend ce développement :

« *La division du travail ne devient réelle qu'à partir du moment où s'institue une division du travail matériel et du travail intellectuel. A partir de ce moment, la conscience est à même de s'émanciper et de se lancer dans la formation de la théorie pure... Mais, si cette théorie (théologie, morale, philosophie, etc.) entre en contradiction avec les conditions existantes, cela ne peut se produire que parce que les conditions sociales existantes sont entrées en contradiction avec les forces productives existantes.*

« *Ce que la conscience fait toute seule n'a pas le moindre intérêt. Retenons du fatras des idéologies ce fait que les trois éléments (forces productives, rapports sociaux, conscience) peuvent et doivent entrer en contradiction parce que la division du travail rend possible et même nécessaire que l'activité matérielle et l'activité spirituelle, le travail et la jouissance, la production et la consommation échoient à des individus différents... »*

« *Division du travail et propriété privée sont des expressions équivalentes, l'une exprimant par rapport à l'activité ce que l'autre exprime par rapport au produit de l'activité.*

« *Dans la contradiction de l'intérêt individuel et de l'intérêt commun, ce dernier prend, en tant qu'État, une forme indé-*

pendante, distincte des véritables intérêts individuels ou généraux, et devient ainsi communauté illusoire, mais toujours sur la base des liens réels existants — famille, race, langue, division élargie du travail et autres intérêts — et en particulier classes... Il s'ensuit que les luttes à l'intérieur de l'État pour le droit, la lutte pour l'universel ne sont que la forme illusoire de la communauté, les formes sous lesquelles se déroulent les luttes réelles des classes...

« Les idées de la classe dominante sont, à toute époque, les idées dominantes, c'est-à-dire que la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est également la puissance spirituelle dominante... Les pensées dominantes ne sont que l'expression idéologique des rapports réels dominants — ces rapports conçus sous forme de pensées, — donc des conditions qui précisément font de cette classe une classe dominante, donc enfin les pensées de sa domination... »

« Dans cette classe, les uns deviennent les penseurs (les idéologues actifs, qui font leur industrie principale de la fabrication des illusions que cette classe se fait sur elle-même), tandis que les autres se comportent plus passivement, plus réceptivement, vis-à-vis de ces illusions; mais, en réalité, ces derniers sont les membres actifs de la classe en question, et ils n'ont que peu de temps à consacrer à la fabrication des illusions et des idées sur eux-mêmes! Cette division du travail peut aboutir à une certaine hostilité de ces deux groupes, qui disparaît lorsque la classe est en danger... » (*Deutsche Ideologie*, passim.)

Toute classe ascendante « présente ses intérêts comme l'intérêt de la société », c'est-à-dire les exprime idéalement, donne à ses pensées la forme de l'universalité, cherche à les présenter comme rationnelles... Elle le peut, et cette forme a un contenu réel, tant que l'intérêt de la classe ascendante (révolutionnaire) coïncide réellement avec celui de toutes les classes, sauf de la classe dominante périmée. Il en fut ainsi de la bourgeoisie, lorsqu'elle triomphait de la féodalité.

Lorsque les pensées dominantes ont réussi à se présenter dans « l'universel », en dehors et au-dessus des intérêts dominants, on en vient à croire que dans l'histoire ce sont toujours les idées qui dominent. Et c'est à ce moment que l'on abstrait l'Idée, ou l'Homme, ou l'Esprit, ou la Conscience, pour les

présenter comme auteurs de l'histoire. On a écarté de l'histoire tous les éléments matériels et l'on peut *« lâcher la bride au coursier spéculatif »*.

L'illusion idéologique a un autre aspect. La conscience retarde. Elle se représente le présent au moyen des formes antérieures. Ce retard de la conscience s'explique par le fait que des rapports et des intérêts déjà dépassés par les forces productives restent longtemps en possession d'une puissance traditionnelle, figée, *« chosifiée »* par rapport aux individus et cela dans le droit, dans l'État, dans la structure des classes. La contradiction entre l'illusion idéologique et la réalité correspond donc à une contradiction dans la réalité !

« Cette contradiction entre les forces productives et la forme des relations s'est manifestée plusieurs fois dans l'histoire — sans jusqu'ici en bouleverser les fondements — par une révolution, prenant diverses formes subordonnées : luttes de classes, collisions d'idées, contradictions dans la conscience, luttes politiques, etc. En se plaçant à un point de vue borné, on peut prendre l'une de ces formes pour le fondement de ces révolutions ; cela est d'autant plus facile que les individus qui ont déclenché les révolutions se sont (d'après leur degré de culture et selon le degré du développement historique) fait eux-mêmes des illusions sur leur propre activité.

« Toutes les luttes de l'histoire ont leur fondement profond dans la contradiction entre les forces productives et la forme des relations... »

Laissons ici de côté le développement de la théorie (passage de la division du travail à l'échange, au commerce, au capital) ; ce développement, dans l'*Idéologie allemande*, reste confus. Il ne faut demander à ce livre, sur les questions économiques et politiques, qu'une première ébauche de doctrine.

Seule la théorie générale du matérialisme historique s'y trouve exprimée avec précision. En quoi consiste-t-elle exactement ?

« Cette conception de l'histoire repose sur l'étude du processus de la production dans son développement en prenant comme point de départ la production de la vie, en recherchant le mode de distribution lié au mode de production et produit par lui, donc en concevant la société civile à ses différents

degrés comme fondement de l'histoire... » de manière à suivre dans leur genèse les formes de la conscience et à atteindre l'action réciproque de ces divers aspects de l'histoire. (Cf. op. cit., VI, p. 184.)

Les conditions de l'activité (à la fois conditions de l'activité individuelle et entraves ou limites à cette activité — cf. p. 233) produisent dans le développement historique une série ininterrompue de formes d'échange, de distribution, de commerce. Leur lien historique vient de ce qu'à chaque progrès de la puissance humaine sur la nature, à chaque avance des forces productives et, par suite, à chaque progrès de l'activité individuelle, il faut remplacer les rapports précédents par des rapports nouveaux. « *Ce développement s'opère naturellement.* » Que l'on remarque bien cette formule ! Elle est capitale. (*Op. cit.*, p. 234.) Et elle réapparaîtra dans l'importante préface au *Capital* comme dans les œuvres des principaux continuateurs de Marx.

Le développement historique est un processus *naturel* et doit s'étudier comme tel, c'est-à-dire *objectivement*, scientifiquement.

Est-ce à dire qu'il s'effectue *sans conscience*, sans idées ? Pas du tout ! Nous avons déjà mentionné cette *objectivité approfondie* que l'on retrouverait jusque dans la science moderne de la nature, et qui ne fait pas abstraction du « *sujet* » au profit d'un objet brut, extérieur, *mécanique*. Dans le processus naturel du développement social naît et se développe la *conscience* réelle des hommes réels à travers leurs multiples illusions « *idéologiques* ».

Prenons une comparaison. Le développement social peut et doit s'étudier comme celui d'un enfant (en laissant de côté, dans cette comparaison, les innombrables différences !). Si quelqu'un cherche à expliquer le nouveau-né, ses cris et ses mouvements, puis les balbutiements de l'enfant, par l'« *âme* », la Pensée, l'Idée, cet idéaliste manifeste la folie de l'idéalisme métaphysique. Suivons l'ordre réel : d'abord le corps de l'enfant, puis sa conscience. Nous voyons sa conscience naître et grandir avec la croissance de son organisme, sa mobilité, son action, son pouvoir sur les objets environnants, puis avec le langage et l'intelligence. Ce développement de l'enfant peut s'observer, s'étudier. C'est un processus naturel.

Et plus cet enfant existe *objectivement*, comme organisme agissant, plus il existe pour lui-même « *subjectivement* » comme conscience. L'un inclut l'autre ; mais l'existence objective, matérielle, précède et conditionne l'existence subjective, la conscience. Et, lorsque l'enfant en vient aux premiers balbutiements, aux tâtonnements de l'intelligence, lorsqu'il se met à aimer les fables ou les contes de fées, et parfois à en inventer dans lesquels il joue un rôle, nous ne sommes pas obligés de croire ce qu'il dit ou pense de lui-même ; même si nous y trouvons du charme !

Le développement de l'homme social et de sa conscience s'opère « *naturellement* », c'est-à-dire *sans connaissance vraie* (mais non sans conscience) jusqu'au jour où la pensée scientifique émerge de ce développement lui-même ; formée déjà par l'étude scientifique de la nature, elle s'applique enfin au processus social : elle le *connaît* et du même coup devient capable de le diriger « *suivant un plan d'ensemble* » (cf. *ibid.*). Alors, le processus social cesse d'être « *naturel* » pour devenir « *rationnel* », la raison et la connaissance sortant d'ailleurs du processus naturel lui-même, à un certain *degré* de son développement.

Cette conception implique l'extension de la science « *objective* » au domaine des faits humains (sociaux). C'est pourquoi Marx et Engels insistent si fortement sur l'unité de l'homme et de la nature — sur l'unité de la science de la nature et de la science de l'homme. Le rapport de l'homme avec lui-même n'est que l'autre aspect, l'autre pôle du rapport de l'homme avec la nature. De même l'exploitation de l'homme par l'homme (la division sociale en classes) fut une conséquence de la division du travail, donc de l'exploitation systématique de la nature par l'homme ; et cela jusqu'à l'époque actuelle, où *simultanément* se font jour les conditions de la liberté et celles de la connaissance rationnelle de l'homme. C'est l'âge de raison de l'humanité qui commence ! La préhistoire de l'homme cesse : l'histoire naturelle de l'espèce humaine se termine et cède peu à peu la place à la véritable histoire, consciente, « *planifiée* », organisée. La conscience — l'instinct conscient — est devenue connaissance et raison. Ce degré nouveau, ce bond en avant, implique une profonde transformation : une « *révolution* » complète.

Jusqu'à Marx et Engels, les historiens s'occupaient surtout ou exclusivement des motifs idéologiques (subjectifs) des actions historiques, sans chercher la *genèse* de ces mobiles, donc sans saisir la *loi objective* du développement et l'*enchaînement* historique des faits et des rapports. L'histoire restait une description, un ensemble d'anecdotes sans lien ; elle apparaissait comme un chaos d'initiatives ou de violences absurdes, comme une poussière de faits. Elle n'allait pas au delà de l'*apparence* (idéologique) vers le réel qui se manifeste à travers l'apparence (le « *phénomène* ») et l'explique. Elle n'était pas une science, mais le balbutiement enfantine de la conscience naissante !

Ces historiens idéalistes négligeaient ainsi les *masses*. Ils les dédaignaient expressément ; tels les jeunes-hégéliens, les individualistes qui se prétendaient de « *gauche* ». En examinant l'*ensemble* des faits historiques et sociaux, Marx et Engels ont pu les « *classer* », les ordonner, suivant leur degré de réalité. Sous les tendances et idées contradictoires, sous les luttes idéologiques et politiques, ils ont découvert des conditions déterminées d'existence et de production, des niveaux déterminés de développement des forces productives — des effets d'ensemble, des forces humaines globales : des masses et des classes.

Les individus agissent — et ce sont les individus qui font l'histoire. L'*Idéologie allemande*, pour répondre aux individualistes, détermine avec précision les rapports complexes et changeants de l'individu avec la classe et la masse (cf. *supra*, Introduction). Mais l'individu ne fait pas l'histoire individuellement, solitairement. L'absurdité de cette hypothèse (celle de Stirner) apparaît dès qu'elle est formulée. L'individu agit dans certaines conditions (qui *permettent et entravent* à la fois son initiative) et toujours comme représentant ou porte-parole d'une masse, d'une classe.

Malgré la prodigieuse diversité de ses aspects, l'histoire est un processus unique, un vaste devenir qui n'a pas d'autres lois que celles de la nature — que celles de tout devenir...

La *Deutsche Ideologie* dégage donc la « *base réelle de l'histoire* », c'est-à-dire les notions et thèses fondamentales du *matérialisme historique* à travers la critique approfondie de la philosophie allemande et de l'idéalisme « *germano-chrétien* », considéré par Marx et Engels comme caractéristique.

Ce livre appelle encore quelques remarques importantes.

a) Le matérialisme historique s'y formule dans le détail moins magistralement que dans la Préface à la *Critique de l'Économie politique*. De 1846 à 1859, la pensée de Marx progresse, s'enrichit et, sur le point qui nous occupe — le matérialisme historique, — elle se précise.

En 1859, il formule clairement la notion de *superstructure*. « *L'ensemble des rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'édifie une superstructure juridique et politique à laquelle correspondent des formes de conscience déterminées.* »

En 1846, « *le mode de production* » et les « *rapports sociaux* » ne sont pas encore tout à fait clairement définis. Les rapports sociaux apparaissent parfois comme des rapports d'échange, de *distribution*, simplement corrélatifs des rapports de *production* sans que l'on voie leur lien. Et l'on ne voit pas bien si les *rapports de propriété* font partie des *forces productives* (de la division et organisation du travail, immédiatement) ou s'ils sont un autre aspect du processus. L'expression « *forme* » (forme de propriété, forme de production) sert à plusieurs usages et cache le problème.

En 1859, la pensée de Marx s'élucidera. Les *forces productives* comprennent : la nature, la technique du travail et les instruments, l'organisation et la division du travail. *Le mode de production* et les *rapports de production* se manifestent dans leur forme juridique : les *rapports de propriété*, et enfin dans l'immense édifice des *superstructures* politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, idéologiques (lesquelles à la fois couronnent et consolident la « *base* » correspondant à un certain niveau des forces productives).

Certaines de ces notions seront précisées bien avant 1859. Ainsi, dès 1847, Marx signalera à Proudhon que la *machine* n'est pas une « *catégorie économique* », mais un fait technique. La « *catégorie économique* », c'est l'*atelier*, la manufacture, c'est-à-dire la machine dans l'organisation du travail (1).

(1) Bien entendu, il ne faut encore chercher dans la *Deutsche Ideologie* que des indications sur *Le Capital*. (Observation préliminaire au *Feuerbach*. Engels rappellera que les connaissances économiques des deux auteurs étaient encore très incomplètes.)

Il est d'ailleurs clair que les *rappports de production* réagissent perpétuellement sur les forces productives et ne peuvent s'en détacher que pour et par l'analyse.

En 1859, Marx laissera délibérément de côté la question de l'individu. Il écrira : « *Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté.* » L'*Idéologie allemande* montre mieux comment les individus agissent et comment les conditions de leur activité finissent par se séparer, se « *chosifier* » hors d'eux pour les déterminer.

b) Que devient, dans le *matérialisme historique*, la théorie de l'aliénation, qui restait la préoccupation centrale des *Manuscripts de 1844* ?

Le mot « *aliénation* » disparaît dans la *Deutsche Ideologie*.

D'une manière générale, au cours de leurs polémiques, et pour ne pas prêter le flanc à la critique adverse, Marx et Engels prirent toutes leurs précautions; mais, comme Engels le reconnut plus tard (cf. Lettre à Bloch, 1890), ils allaient quelquefois trop loin en ce sens. Dans l'*Idéologie allemande*, ils se donnent beaucoup de mal pour ne plus employer le vocabulaire philosophique. S'ils l'emploient parfois, c'est ironiquement. Par exemple ils écrivent que : « *Cette extériorisation de l'homme, pour se faire comprendre des philosophes, ne peut être dépassée qu'à certaines conditions* ». Après quoi Marx et Engels montrent aux philosophes que les conditions de ce dépassement ne sont pas théoriques, mais pratiques. « *Il faut qu'ait été produite une masse privée de propriété, s'opposant à un monde de richesse et de propriété — et aussi qu'un haut niveau de développement des forces productives ait été atteint...* » (Cf. *op. cit.*, VI, p. 176.)

Ce texte montre déjà que la doctrine philosophique de l'aliénation, venue de l'idéalisme hégélien, n'a pas disparu au profit de préoccupations nouvelles; au cours de la polémique, l'accent se trouve mis sur le matérialisme, sur la critique du matérialiste Feuerbach et sur l'enrichissement du matérialisme. Cependant la théorie de l'aliénation reste présente et même centrale :

« *La division du travail nous montre que, tant que les hommes vivent dans la société naturelle — tant que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais naturellement — l'acte*

propre de l'homme devient pour lui une puissance étrangère et extérieure qui le subjugué au lieu qu'il la domine... » (Ibid., p. 174.)

De par la division du travail, l'ensemble, la communauté entre en conflit avec les individus : les individus cessent de voir et de comprendre l'ensemble. Au moment même où, dans l'histoire, les individus humains s'élèvent à la pensée, la réflexion de chaque individu voué à son travail parcellaire cesse d'apercevoir la totalité sociale ; et cela au moment précis où cette totalité s'amplifie, s'enrichit matériellement et spirituellement ! Chacun se trouve soumis à sa petite sphère, prisonnier des conditions de sa vie, soumis à un tout qui échappe à sa pensée comme à son action. La solidification, la « *réification* » de l'activité sociale et du produit de l'homme

« *en une puissance qui échappe à notre contrôle, déçoit nos attentes et réduit à néant nos calculs* », est un des principaux aspects du mouvement historique. Cette extériorisation, « *pour parler comme les philosophes* », de l'homme réel est elle-même réelle : elle prend la forme de l'esclavage et de la propriété, des conflits de classe, de l'État enfin, cette « *communauté illusoire* » qui s'édifie sur la base des rapports existants.

Le communisme, dont les conditions se réalisent de nos jours, la dépassera. Qu'est-il donc ? Ni un État, ni un Idéal, précisent Marx et Engels. « *Nous appelons communisme le mouvement qui tend à abolir et dépasser l'état actuel... La suppression de la propriété privée, l'organisation communiste de la production impliquent la suppression de l'extériorité dans laquelle les hommes se trouvent vis-à-vis de leur propre produit.* » (Cf. *op. cit.*, p. 178.)

Défini par le mouvement, par le dépassement de l'aliénation dans des conditions historiques et réelles, le communisme apparaissait alors (semble-t-il) tout proche à Marx et à Engels...

En accentuant le matérialisme, dans cette œuvre polémique, ils ont également laissé de côté la *dialectique* comme telle, et cela bien qu'ils en fassent usage. Ils montrent l'inséparabilité des facteurs de l'histoire, l'histoire de l'homme comme un processus d'ensemble, l'action réciproque des facteurs, leurs *conflits* et leurs *contradictions*. Employant la dialectique hégélienne, ils n'en font pas mention. C'est-à-dire que cet ouvrage n'expose pas un matérialisme historique sans dialectique

— et que cependant le matérialisme dialectique ne s'y exprime pas encore. Le rapport de l'homme avec la nature n'est encore présenté qu'historiquement.

Leur préoccupation constante, dans cette œuvre, c'est de montrer dans la matérialité le fondement des rapports sociaux ; c'est de montrer que l'être (matériel et social) précède et conditionne la conscience. C'est de prouver qu'il est impossible de détacher de leurs conditions les idées et la conscience pour en faire un processus indépendant, un sujet autonome, un monde de pensées « *transcendant* » au monde naturel (matériel).

Ils luttent contre la philosophie idéaliste, contre la philosophie matérialiste, contre la philosophie spéculative en général — mais après avoir intégré au matérialisme historique, en les transformant, les découvertes de ces philosophies.

Le métaphysicien idéaliste Hegel a compris la loi du développement humain. L'homme se crée lui-même à travers des contradictions, à travers des moments historiques et des étapes qui sont « *inhumaines* » : qui sont *l'autre* de l'humain, son *aliénation*. C'est là le fruit magnifique de l'idéalisme philosophique et de la philosophie classique. Marx et Engels ont cueilli ce fruit, sans oublier que Feuerbach a indiqué le « *sujet* » réel du processus : l'homme vivant, charnel, qui se développe en s'aliénant et s'aliène en se développant. Ce fruit du matérialisme philosophique, Marx et Engels l'ont aussi cueilli.

Et alors il ne peut plus être question de philosophie pure. L'*attitude philosophique* était contemplative. Conséquence lointaine de la division du travail, cette attitude correspond à une activité mutilée, unilatérale : la pure pensée.

Le matérialisme historique la dépasse, mais il l'accomplit. La philosophie a toujours voulu atteindre l'objectivité, la nécessité, l'universalité de la pensée, son efficacité. La philosophie a toujours voulu écarter les apparences pour atteindre le réel. Le matérialisme historique réalise les ambitions des philosophes. *En dépassant la philosophie spéculative, il élève la philosophie à un niveau supérieur* (1).

(1) Cf. Contre « *l'homme* » des philosophes, *ibid.*, p. 127, p. 225, p. 244, etc.

c) Tout le développement sur l'*Individu* (*op. cit.*, t. VI, p. 220-245) donne de précieuses indications qui permettent de retrouver un aspect du matérialisme historique que Marx et Engels ont plus tard délaissé.

La pure philosophie, œuvre du philosophe isolé, est inévitablement individualiste. L'*Idéologie allemande* critique donc à la fois l'individualisme matérialiste (Feuerbach) et l'individualisme idéaliste (Bauer, Stirner).

Ce livre *tend vers une théorie de l'individu concret*. L'homme en général et son aliénation ne sont que des abstractions. L'individu se trouve au point de départ et au point d'aboutissement du processus historique. « *Les philosophes se sont représentés comme un idéal, sous nom d'homme, l'individu qui n'est plus soumis à la division du travail* », sans chercher comment on peut dépasser la division du travail et ne point en perdre le côté positif et progressif. Ils ont exprimé abstraitement la contradiction entre les désirs des hommes et la condition humaine réelle.

Le processus historique et social va de l'animalité primitive à l'ère de l'abondance, de la conscience et de la liberté. L'aliénation est un aspect de ce processus qui apparaît notamment (dans l'*Idéologie allemande*) comme aliénation de l'individu. Il y a eu « réification » des relations sociales par rapport aux individus ; et cependant seuls existent des individus qui ne sont pas des « *Uniques* » indéfiniment répétés, des consciences isolées, des « *moi* » ineffables à la manière de Stirner ; ce sont des êtres réels, tous situés à un certain niveau du développement humain et reliés par des relations complexes, mouvantes, concrètes. Ils ne peuvent vivre que dans la vie collective de l'espèce humaine, dans une communauté. Il leur faut aujourd'hui « *subjuguer* » les puissances aliénées, « *réifiées* » hors d'eux, afin qu'elles soient réintégrées dans la communauté des individus librement et consciemment associés. C'est une exigence immédiate de la vie individuelle. L'individu moderne veut et doit vouloir dépasser la séparation entre sa

Cf., p. 235, le triomphe de l'individu dans le communisme : « *ce que le communisme crée, c'est le fondement de la suppression de tout ce qui existe indépendamment des individus* », et qui n'est cependant « *qu'un produit de l'ancien commerce des individus* ».

vie « *privée* », strictement individuelle, et sa vie sociale, publique, subordonnée à la spécialisation, aux groupes étroits dont il fait partie, à sa lutte contre d'autres individus (concurrents). Il se divise pour lui-même en individu ou conscience *personnelle* (intime, strictement privée) et individu *accidentel* (déterminé par les circonstances extérieures). Or cette vie « *accidentelle* » est précisément la vie sociale de l'individu, donc elle fait partie de son essence ; et la vie « *personnelle* » n'est-elle pas elle-même accidentelle, déterminée par les hasards et les circonstances ?

Jusqu'ici, dans les sociétés divisées en classes, les intérêts personnels et particuliers se sont développés hors des individus et des personnes, « *en intérêts de classe, qui acquièrent de l'indépendance vis-à-vis des personnes individuelles, et dans cette autonomie, prennent la forme d'intérêts généraux, puis entrent en conflit avec les individus réels* ». La somme des intérêts individuels apparaît aux individus comme supérieure à leur individualité, et, dans ce cadre, les *activités personnelles elles-mêmes* s'aliènent, se « *chosifient* », deviennent des comportements automatiques, extérieurs aux personnes (les « *mœurs* »). On dirait qu'il existe jusque dans les individus des puissances externes « *qui déterminent des individus, les dominent, leur apparaissent comme sacrées* ». Ces mœurs, ces comportements que l'individu prend pour ce qu'il y a de plus profond et de plus personnel en lui — et qui le sont en un sens, et qui ne sont pourtant qu'accidentels par rapport à une individualité humaine vraiment épanouie — viennent de la *classe*.

Que fait l'individualiste, par exemple Stirner ? Sous prétexte de critiquer le « *sacré* », il le prend en bloc et le repousse en bloc, sans analyse ; de sorte qu'il fait de l'individu vidé de tout contenu un « *sacré* » nouveau et canonise le « *moi* ».

Il n'a pas compris que l'« *intérêt général* » et l'« *intérêt privé* » (c'est-à-dire la forme illusoire et aliénée du processus historique et la forme de l'aliénation intime de l'individu) sont deux aspects inséparables du même mouvement et deux aspects momentanés de l'aliénation.

L'individu isolé, l'Unique de Stirner, n'est qu'une abstraction tout comme l'Homme en général.

Lorsque Stirner essaie de comprendre l'histoire, il imagine

tout penseur eomme un « *clerc* ». Est un elerc celui qui domine sa vie avec sa pensée et veut ensuite dominer les autres. L'histoire est l'œuvre des elercs. Et Stirner, théoricien de l'individualisme absolu, de l'« *unique* », en vient à identifier Robespierre ou Saint-Just — ces « *clercs* » — avec Innocent III ou Grégoire VIII ! Ainsi « *toute individualité disparaît* » devant l'individu vide et abstrait, devant l'« *Unique* ». (Cf. *op. cit.*, t. VII, p. 153-154.)

L'individu de Stirner ne diffère pas notamment de « *l'Homme* » de Feuerbach, ee Robinson abandonné dans la pure nature, dans une île vierge du Pacifique.

L'individu développé, repris sur l'aliénation, conscient de ses rapports avec les autres individus et maître de ces rapports, n'est pas une abstraction, mais l'accomplissement du processus historique et le sens du communisme.

Contre Stirner, Marx et Engels ébauchent donc dans eet ouvrage une remarquable théorie de l'individualisme et de l'aliénation individuelle (1).

De toute façon, on voit à quel point le reproche que l'on adresse si fréquemment au « marxisme » — d'avoir laissé de côté les problèmes de l'individu et de la conscience — est mal fondé.

Répetons encore que le marxisme doit être compris dans son mouvement, dans son ensemble, et non d'après tel ou tel texte isolé. En ceci, d'ailleurs, le marxisme ne diffère pas de toutes les doctrines passées, présentes ou futures !...

(1) Nous laissons ici de côté eet aspect du marxisme, l'ayant déjà indiqué par ailleurs (cf. le *Matérialisme dialectique*, p. 58-60) et nous proposant de lui consacrer une étude approfondie.

Signalons encore dans la *Deutsche Ideologie* les brillants fragments sur « *le bourgeois et l'amour* » (p. 157-159), sur Kant (p. 182-186), sur le nationalisme bourgeois et borné de la philosophie allemande, qui « *pille la pensée française faute de pouvoir voler des provinces et piller le pays* », etc.

XI

LE RETOUR VERS L'ACTION LES POLÉMIQUES CONTRE LES COMMUNISTES UTOPIQUES ET LE RÉFORMISME

A partir de 1846, les idées de Marx et d'Engels se trouvent clarifiées et exprimées. Après cette période d'intense méditation, ils vont retourner vers l'action — vers l'action élucidée par la théorie.

Du matérialisme historique se déduit un rapport nouveau de la doctrine socialiste (communiste) avec le mouvement ouvrier. Celui-ci ne peut plus apparaître comme fortuit, comme venant d'« idées » qui auraient pu surgir en n'importe quel temps. Le mouvement ouvrier se définit *historiquement*, comme *mouvement* de la classe opprimée vers sa libération, vers le socialisme — comme forme plus ou moins consciente de la lutte de classe du prolétariat contre la bourgeoisie. D'autre part, socialisme et communisme, définis par le *mouvement historique* comme étapes supérieures de ce mouvement, ne peuvent plus apparaître comme des reconstructions imaginaires de la société, au nom d'un idéal moral ou esthétique.

Les revendications et les aspirations politiques de la classe ouvrière prennent alors un sens précis dans l'histoire. La *théorie* — y compris le matérialisme historique lui-même — bien que venant du *dehors* au mouvement de la classe ouvrière et n'étant pas du tout son émanation, l'étudie théoriquement et doit se joindre à lui pratiquement.

Il s'agissait donc pour Marx et Engels d'entrer en rapport avec les organisations ouvrières, de les convaincre pour les gagner à la sociologie et à l'histoire scientifiques, qui seules élucidaient le mouvement et le but de ce mouvement. « Dès que nous fûmes d'accord avec nous-mêmes, nous nous mêmes

au travail » (Engels). Abandonnant à la « critique rongeuse des souris » le manuscrit non publié de l'*Idéologie allemande*, ils cherchèrent le contact avec les ouvriers. Tout de suite un barrage se dressa entre eux et la classe ouvrière : le communisme grossier et ses leaders, principalement Weitling.

Fils naturel d'un officier français et d'une blanchisseuse allemande, ouvrier tailleur de son métier, philosophe et poète, Weitling était alors beaucoup plus connu que Marx et très aimé des ouvriers. Il s'était réfugié en Suisse après le coup de main manqué du 12 mai 1839 à Paris. Emprisonné en Suisse pour propagation du communisme, dès 1843, puis livré à la Prusse comme déserteur et ensuite libéré, Weitling avait été triomphalement reçu à Londres. Il avait écrit un livre intitulé : *L'humanité telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être*, dont le titre dit bien l'idéalisme utopique et moralisateur. Puis il fonda à Paris la « *Ligue des Justes* » et dans toute l'Europe de petits cercles à la fois sentimentaux et romantiquement conspiratifs. Il nommait sa doctrine : « communisme égalitaire ». Ivre de son succès et de son influence, il se prend alors pour le Messie de la classe ouvrière. Il veut, par une subversion immédiate et totale de la société, établir tout de suite l'égalité absolue, la justice complète. Comme action pratique, il envisage dès 1843 la constitution d'une sorte d'armée de hors-la-loi, d'hommes chassés de la « société » et désireux de se venger d'elle. Avec 40 000 hommes il se vantait de bouleverser l'Europe et d'établir le communisme égalitaire !

Une lutte acharnée s'engagea entre Weitling et Marx (entre le communisme primitif et le communisme scientifique) dans l'« *Association des ouvriers allemands* » à Londres. La discussion commença par lettres (cf. Lettre de Marx à Proudhon, 5 mai 1846) ; Marx ayant constitué des « comités de correspondance » à Bruxelles, à Paris et en Allemagne en liaison avec l'Association de Londres, ces comités lui servaient à faire connaître le matérialisme historique ainsi qu'à recueillir des informations sur les faits sociaux et la situation du prolétariat dans les différents pays.

Le 30 mars 1846 eut lieu une séance importante du Comité bruxellois. Marx et Weitling prirent la parole. Engels, « grand, élancé, voulut engager la discussion avec la distinction et le sérieux anglais » (raconta plus tard Annenkov, *Messenger*

d'Europe, 1880, et *Neue Zeit*, mai 1883). Marx, d'une voix « tranchante et métallique », lui coupa la parole et demanda, non sans quelque brutalité, à Weitling d'exposer tout de suite les arguments et les fondements pratiques de son agitation révolutionnaire. Weitling, qui près de Marx semblait « délicat » (Annenkov), expliqua qu'« il était inutile de créer de nouvelles théories, que les ouvriers devaient compter sur eux-mêmes, se méfier des théoriciens et des intellectuels ».

A ce moment, raconte encore Annenkov, Marx l'interrompt et déclara que « l'on trompait le peuple en l'agitant sans fonder son activité sur des bases solides. S'adresser aux ouvriers sans avoir des idées scientifiques, c'était transformer la propagande en un jeu absurde, sans scrupule ; cela supposait d'une part un apôtre absurde brûlant d'excitation, et de l'autre des ânes absurdes l'écoutant la gueule ouverte ». Il faut « écraser » le communisme artisanal, utopique, philosophique, continua impitoyablement Marx, et « épurer » le groupement.

Il dit encore que le communisme ne pouvait s'instaurer immédiatement, n'importe où et n'importe quand, par la violence destructive, la volonté arbitraire ou le pouvoir de l'idéal ; que le socialisme et le communisme exigeaient des conditions historiques déterminées ; qu'en Allemagne, notamment, il fallait d'abord que la bourgeoisie libérale prît le pouvoir ; que la prochaine révolution européenne aurait pour tâche de balayer les restes de la féodalité et de préparer les voies de la démocratie et de son développement ; qu'il était impossible de sauter par-dessus une période historique.

Weitling tenta de répondre en disant que les analyses abstraites n'aboutissaient à rien. Alors Marx bondit, secoua la table si fort que tout trembla et cria :

« L'ignorance n'a jamais servi personne ! »

La séance prit fin. Weitling était vaincu devant les ouvriers bruxellois.

Il ne le pardonna jamais à Marx et s'employa à lui faire une réputation d'orgueil démesuré et d'intellectualité abstraite.

Est-il besoin de dire que cette polémique n'a rien perdu de son actualité ? L'ouvriérisme, le gauchisme, le sectarisme (comme on dit dans le vocabulaire politique), la haine de l'intellectualité et le mépris pour la théorie scientifique

accompagnent encore les dernières survivances du communisme grossier. Les matamores de l'action dédaignent la réflexion, l'étude, la lecture des livres « *abstrait* ». En pratique, il se trouve que ce sont des incapables...

Ajoutons, pour être justes, que depuis quelques années l'ouvriérisme — toujours vivace en France, surtout en province — a reculé malgré de brutales et ridicules reviviscences (comme la théorie de la « science prolétarienne »).

A maintes reprises, Marx devait se retrouver devant les « *extrémistes* ».

Les communistes londoniens protestèrent contre Marx et l'« *arrogance des savants* ». Marx ne céda pas et soumit à une impitoyable critique le mélange informe qui constituait la doctrine de la « Ligue »; il expliqua, par lettres, qu'« *il ne s'agissait nullement de la réalisation d'un système utopique, mais d'une participation consciente au processus historique de révolution sociale qui s'accomplit sous nos yeux* ». (Cf. dans Herr Vogt paru en 1860, p. 36).

Les critiques de Marx atteignirent leur but. La ligue de Paris, restée une société secrète et conspirative, dépérit. Le centre de la pensée communiste se transporta à Londres, où les dirigeants (Schapper et Moll) sentaient que venait une période révolutionnaire qui allait peut-être « *déterminer pour des siècles l'avenir du monde* ». Ils comprirent avec Marx qu'il était temps de prendre position, d'organiser le mouvement communiste, de lui donner un programme et de fixer sa tactique. Au cours de l'été 1846, le « comité de correspondance » de Londres — en rapports directs avec Marx — fit une proposition en ce sens. En novembre 1846, le comité de direction de la « *Ligue des Justes* » lança une circulaire qui demandait à toutes les « communautés » d'envoyer un délégué à Londres pour le 1^{er} mai 1847.

L'un des dirigeants de la Ligue de Londres, Moll, vint en février 1847 à Paris, où vivait Engels, puis un peu plus tard à Bruxelles, où se trouvait Karl Marx. Il invita Marx à adhérer à la Ligue, pour lui donner une impulsion nouvelle. Il était chargé de lui dire que ses amis et lui-même comprenaient parfaitement qu'il leur fallait se libérer de l'utopisme, de l'activité conspiratrice et des sociétés secrètes, pour entrer dans la vie politique avec un programme théorique.

Marx, qui s'était tenu soigneusement à l'écart des sociétés secrètes et n'avait pas voulu adhérer à la « *Ligue des Justes* », sentit que le moment propice était venu. En mars 1847, il donna son adhésion.

Le Congrès s'ouvrit le 1^{er} juin 1847. Engels y assista comme délégué de la « communauté » de Paris. Faute d'argent, et peut-être aussi pour rester dans l'expectative, Marx ne vint pas à Londres.

La « *Ligue* » remania complètement son organisation. Elle prit le nom de Fédération des Communistes. Engels exigea, en son nom et au nom de Marx, une démocratie intérieure complète : les membres responsables devaient être élus et révocables par un vote nouveau. Dans leur pensée, cette mesure devait mettre fin aux vellétés conspiratives. Le premier article des nouveaux statuts affirmait : « *Le but de la Ligue est le renversement de la bourgeoisie, la suppression de l'ancienne société fondée sur les antagonismes de classes, l'établissement d'une nouvelle société sans classes...* » Ces statuts devaient être soumis à l'approbation des « communautés » locales et devenir définitifs après un nouveau congrès. La commune ou communauté de 20 membres restait la base de l'organisation.

L'ancienne devise de la Ligue était : « *Tous les hommes sont frères.* » Marx déclara qu'il existait beaucoup d'hommes dont il ne tenait pas à être le frère. Engels proposa un nouveau mot d'ordre : « *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !* » Ce mot d'ordre figura en tête de l'unique numéro de la revue qu'avait décidé de publier le congrès et qui parut en septembre 1847.

Cependant qu'il se préparait à entrer — avec éclat — dans la lutte politique, Marx n'abandonnait pas le travail théorique : l'approfondissement du *matérialisme historique*.

On en a la preuve dans sa correspondance. Une lettre à Annenkov en 1846 contient un remarquable exposé de la théorie :

« *Qu'est-ce que la société ?... le produit des activités réciproques des hommes. L'homme est-il libre de choisir telle ou telle forme sociale ? en aucune façon. Soit un point déterminé dans l'évolution des forces productives humaines, l'on aura une forme correspondante du commerce et de la consommation.*

Étant donné un point déterminé dans le développement de la production, on aura une forme correspondante de structure sociale, une certaine organisation de la famille, des métiers et des classes, en un mot une certaine société civile. Étant donnée cette société civile, on aura une situation politique correspondante, qui ne sera que l'expression officielle de cette société civile.

« Il importe d'ajouter que les hommes ne désignent pas à leur gré leurs forces productives — fondement de leur histoire — car toute force productive est une force acquise, produit elle-même d'une activité antérieure. Ainsi les forces productives sont bien le résultat de l'énergie pratique des êtres humains, mais cette énergie pratique est elle-même déterminée par les circonstances... Du seul fait que chaque génération se trouve devant les forces acquises par la génération précédente, il se crée une continuité dans l'histoire de l'humanité, il se crée une histoire de l'humanité... »

« Les formes économiques dans lesquelles les hommes produisent, consomment, échangent, sont transitoires et historiques.

« Grâce aux forces productives acquises en dernier lieu, les hommes transforment leur mode de production, et avec lui toutes les relations économiques qui correspondaient à ce mode de production déterminé... »

La « lettre à Annenkov », souvent citée mais hors de son contexte historique, montre très bien le point précis auquel était parvenu Marx en 1846. Il insiste sur le rapport des « générations », sur le fait que chaque génération trouve devant elle le résultat de l'activité des générations précédentes. Dans l'*Idéologie allemande*, il avait esquissé une explication de l'illusion idéologique à partir du même fait ; chaque « génération » se sert des mots, des idées — et des institutions — légués par ses prédécesseurs historiques, avant de les transformer ; de telle sorte qu'il y a retard de la conscience... Était-ce un tâtonnement de la pensée marxiste ? ou cette théorie venait-elle d'un effort de Marx pour formuler sa pensée de façon accessible ? Plus tard, Marx trouvera pour l'objectivité du processus historique, pour les illusions et le retard de la conscience, des fondements plus profonds.

Marx consacra plus tard un écrit spécial à préciser les

rapports de la production et de la distribution (1). Les « socialistes » *réformistes* qui croient résoudre le « *problème social* » en modifiant seulement la *distribution* des produits (par une législation, par des coopératives de consommation, etc.) pèchent par ignorance. Il est vrai qu'en 1846 la pensée de Marx *semble* supporter cette interprétation : si les rapports sociaux et le mode de distribution coïncident, on met les rapports sociaux en accord avec les forces productives en modifiant la distribution. Plus tard, Marx a approfondi et précisé sa pensée, notamment au cours d'une polémique contre les socialistes *réformistes* (non révolutionnaires) et d'abord contre *Proudhon*.

L'importante lettre déjà citée à Annenkov indique les thèmes essentiels de cette polémique :

« M. Proudhon a fort bien compris que les hommes fabriquent les tissus, la toile, les étoffes, la soie. Ce que M. Proudhon n'a pas compris, c'est que les hommes produisent aussi leurs relations sociales. Il a encore moins compris que les hommes — qui produisent les relations sociales correspondant à leur production matérielle — produisent aussi les idées, les catégories, c'est-à-dire les expressions idéales et abstraites de ces mêmes relations sociales. Par conséquent, les catégories sont aussi peu éternelles que les relations dont elles sont l'expression. Pour M. Proudhon, au contraire, les abstractions et les catégories sont les causes initiales. A son avis, ce sont elles — et non les hommes — qui font l'histoire... »

« Comme, selon lui, les catégories sont les forces déterminantes, point n'est besoin de transformer la vie pratique pour transformer les catégories. Tout au contraire : il faut modifier les catégories, ce qui aura pour conséquence la modification de la vie réelle... »

Proudhon fut certainement, par ses écrits et par son contact direct avec Marx à Paris, une des « *origines* » de la pensée marxiste. En échange, Marx « *l'infecta* » d'hégélianisme. Proudhon voulut alors se servir de la *dialectique*. Il exposa sa doctrine sociale dans son *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*...

(1) Cf. l'édition Giard de la *Critique de l'économie politique* en fin du volume.

Marx n'a jamais cessé d'estimer Proudhon et de lui attribuer une place importante dans l'histoire du socialisme. Reprenant son examen du proudhonisme dans un article du *Sozial-Demokrat* en 1865, il écrit alors : « Sa première œuvre, Qu'est-ce que la propriété ? est de beaucoup la meilleure. Les socialistes français, dont il connaissait les œuvres, avaient non seulement critiqué la propriété, mais l'avaient utopiquement supprimée. Dans son livre, Proudhon est à Saint-Simon et à Fourier à peu près ce que Feuerbach est à Hegel. Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre. Pourtant, après Hegel, il fit époque, parce qu'il accentuait les points désagréables pour la conscience chrétienne, importants pour le progrès de la critique philosophique et laissés par Hegel dans une pénombre mystique. » Mais, dès ce moment, dit Marx, Proudhon se place pour juger la société, du point de vue d'un petit bourgeois. Malgré l'audace apparente de sa formule dialectique « *La propriété, c'est le vol* », il ne donne aucune analyse historique de la propriété. Il confond la propriété romaine, la propriété féodale, la propriété capitaliste, en une formule abstraite. Il oublie que le vol, en tant que violation de la propriété, présuppose la propriété (Marx, article mentionné).

Lorsque Proudhon, dans la *Philosophie de la misère*, voulut préciser sa doctrine et appliquer la dialectique hégélienne aux questions économiques et sociales, comment s'y prit-il ?

En chaque rapport économique et social, Proudhon se mit à distinguer « dialectiquement » deux aspects : un bon et un mauvais côté. Il envisage ainsi toute l'histoire, ironise Marx (*Misère de la philosophie*, chap. II, 4^e observation) comme le petit bourgeois envisage les grands hommes ; Napoléon a fait du bien, mais il a fait aussi beaucoup de mal. Proudhon se croit hégélien ; il oublie le plus important : le mouvement objectif de l'histoire qui s'accomplit pour Hegel par la lutte des deux côtés de la contradiction, par la naissance de quelque chose de nouveau, qui sort de cette lutte ; de telle sorte qu'il n'y a pas un « bon côté » à prendre et un « mauvais côté » à rejeter, mais une lutte à continuer.

Proudhon oublie que le prolétariat, « mauvais côté » de la société bourgeoise, est aussi son « bon côté », puisqu'il implique la possibilité pratique d'abolir cette société. Proudhon ne

comprend pas le rôle historique du prolétariat. Il ne comprend pas l'action. Il cherche des formules littéraires, frappantes, pompeuses et vides ; lorsqu'il dit : « d'un côté... de l'autre côté, » il se croit dialecticien, et il est seulement contradictoire lui-même, « *contradiction vivante* » (Marx) ballotté entre le capital et le travail, entre l'économie politique (bourgeoise) et le communisme. Il jongle avec ses propres contradictions, les élabore en paradoxes brillants selon les besoins de sa vanité. Il déclenche tout l'appareil de la dialectique. Pour aboutir à quoi ? au piteux *réformisme* : à l'idée qu'on va supprimer le « *mauvais côté* » de la société bourgeoise, le prolétariat, par l'institution du crédit gratuit pour les ouvriers, par une « *banque du peuple* », etc. (1).

Dans la *Philosophie de la misère*, Proudhon ne s'engage pas encore, il est vrai, dans le prétendu « *réalisme* » du Crédit gratuit et de la « *Banque du peuple* ». Il reste un *utopiste*, mais présente son utopie sous un revêtement philosophique et scientifique.

Proudhon établit que la *valeur* des marchandises tient exclusivement à la *quantité de travail* requise pour leur production. Naïvement, il donne pour une théorie révolutionnaire, pour la théorie de l'avenir, les résultats de l'anatomie de la société bourgeoise, exposés scientifiquement par Ricardo dès 1817, en poursuivant l'œuvre d'Adam Smith.

Ricardo a posé dans ses *Principes de l'Économie politique* (trad. Paris, 1835) le plus profond problème : celui de l'origine réelle des revenus qui se répartissent entre propriétaires du sol, capitalistes, travailleurs. Il a écrit, dès le début de son livre : « *Ce n'est pas l'utilité qui mesure la valeur d'échange (d'une marchandise) bien qu'elle lui soit absolument indispensable.*

« *Les choses reconnues utiles tirent de deux sources leur valeur d'échange : la rareté, la quantité de travail nécessaire pour les acquérir.*

« *Il y a des choses dont la valeur ne dépend que de leur rareté. Tels sont les statues, les tableaux, etc. Cette valeur dépend uniquement de ceux qui ont envie de posséder ces*

(1) On connaît la collusion entre Proudhon et le bonapartisme, après 1852.

objets, de leurs possibilités, de leur goûts, de leurs caprices.

« Le plus grand nombre des objets que l'on désire posséder est le fruit de l'industrie... Quand nous parlons de marchandises, nous n'avons en vue que celles de ces marchandises dont la quantité peut s'accroître par l'industrie de l'homme, dont la production est encouragée par la concurrence...

« C'est un point de doctrine de la plus haute importance en économie politique. Car il n'est point de raison d'où se soient écoulées autant d'erreurs que le sens vague et peu précis que l'on attache au mot valeur. »

Ricardo a, en accord avec ce principe, montré dans le *capital* du travail accumulé. Il a démontré que le *salaire* et le *profit* (capitaliste) ont des mouvements de hausse et de baisse, en raison inverse l'un de l'autre, sans influencer la valeur du produit.

Proudhon, au lieu d'approfondir cette analyse et d'examiner les conditions historiques et sociales dans lesquelles le produit du travail humain prend la forme d'une marchandise et cesse d'être « *valeur d'usage* » pour prendre une « *valeur d'échange* », s' imagine atteindre une vérité éternelle, une « *catégorie* » économique absolue. Il fait la « *synthèse* » de l'utilité et de l'échange dans ce qu'il nomme la « *valeur constituée* ». Ceci dit, Proudhon se laisse influencer par les économistes vulgaires, qui ne sont plus des savants mais des apologistes de l'ordre social établi.

Ces économistes ont toujours voulu démontrer que la société actuelle (capitaliste, bourgeoise) est régie par des lois économiques éternelles, immuables et bonnes. Régie par des lois éternelles, cette société doit donc être éternelle ! Elle s'explique par l'essence immuable de toute société, dégagée au cours de l'histoire et apparue enfin au XIX^e siècle. D'après ces économistes, la loi fondamentale — à la fois naturelle, immuable, bonne et juste — de cette société est l'*échange des équivalents*. Sur le marché chacun recevrait sous une autre forme l'équivalent exact de son apport ; en échange de son travail, l'ouvrier recevrait le prix de ce travail, son équivalent en argent : le *salaire*. En échange de son activité et de son esprit d'initiative, l'entrepreneur capitaliste recevrait le *profit*. En échange du risque qu'il consent à courir, le prêteur de capitaux recevrait l'*intérêt*. Salaires, profits et intérêt seraient ainsi le

« *revenu* » de chacun, c'est-à-dire ce qui lui *revient* (en toute équité, en toute justice selon la loi simple des équivalences) sur l'ensemble des richesses de la société.

Or notre socialiste Proudhon admet, sans la critiquer, sans essayer de la comprendre, la théorie bourgeoise des équivalences ; seulement, comme il se veut socialiste, il l'interprète à sa manière. Une quantité de travail *équivalent* au produit créé par cette quantité de travail. Toute quantité de travail (par exemple une journée) *équivalent* à une autre quantité de travail mesurée par un temps égal. Donc, à quantité égale de travail, c'est le produit d'un travailleur que reçoit l'autre. Une *égalité* parfaite — celle des équivalences — préside et doit présider aux échanges. De cette égalité économique déjà réalisée (dans l'ordre capitaliste) tirons les conséquences politiques et morales. Elle nous permet de déterminer la « *juste proportion* » dans laquelle les ouvriers doivent participer aux produits. Ils doivent recevoir l'équivalent de leur travail — alors que le capitaliste rogne sans cesse sur cette part légitime et « *légal* » économiquement ; il n'est qu'une sorte d'escroc...

Dans un important chapitre de *Misère de la philosophie*, Marx montre comment Proudhon glisse de la science à l'utopie et comment cette utopie cache l'acceptation de ce contre quoi elle prétend se dresser : le monde capitaliste.

Par exemple, le produit de deux heures de travail du nommé Durand n'équivaut pas au produit de deux autres heures de travail de Dupont ou de Dufort. Ce mélange entre la « *loi des équivalences* » de l'économie vulgaire et la théorie scientifique de la valeur aboutit à des absurdités. La valeur d'un certain produit peut se mesurer par deux heures d'un travail qui n'est ni celui de Dupont ni celui de Dufort (individus de force et de capacité *inégaux*), mais qui est du *travail social moyen*. Ce travail social moyen correspond à la *productivité* de l'ensemble social considéré, au niveau déterminé des forces productives.

Prenons un exemple précis, mais simple. Il sera donc emprunté aux faits économiques les plus élémentaires, dépassés depuis longtemps, enveloppés dans des faits plus complexes : au temps déjà lointain de l'artisanat et de la production simple de marchandises. Un cordonnier (Dupont) fait une paire de chaussures en 10 heures, un autre cordonnier (Dufort) fait la même paire en 20 heures. Disons-nous que la

« *valeur du travail* » de Dupont *équivaut* à celle du travail de Durand, et que la « *valeur* » de ce travail est mesurée par le temps de travail employé ?... Alors nous parvenons à une absurdité. Nous disons que $20 = 10$. Proudhon commet cette absurdité. Et tous les économistes adversaires du socialisme et du marxisme reprocheront pendant un siècle à Marx cette absurdité, alors qu'il a inauguré ses travaux économiques par la critique de l'absurdité en question ! La vérité est la suivante : la valeur marchande de la paire de chaussures est bien déterminée par le temps de travail nécessaire, mais par le *temps du travail social moyen*. Réduisant ici la société, par hypothèse et par abstraction, à deux artisans, nous constatons que deux paires de chaussures exigent 30 heures de travail ; ce chiffre est déterminé par les outils dont ils disposent par leur habileté, etc. Donc chaque paire vaut *15 heures de travail social moyen*.

Mais alors il est absurde de proclamer l'*égalitarisme*. Si j'affirme que Durand et Dupont ont droit à la même rétribution pour le même produit, je défavorise le bon travailleur au profit du mauvais. Sous prétexte d'organiser la distribution, je vais au nivellement par en bas. J'empêche le développement des forces productives. — Mais est-ce même concevable ? Pour connaître la valeur de leur produit, il faut que Durand et Dufort l'offrent sur le *marché*, l'évaluent en *monnaie*, en *argent*. L'argent est la seule *commune mesure* concevable des marchandises. Si, par exemple, j'envisage de donner à chaque travailleur une sorte de certificat attestant qu'il a travaillé tant d'heures et qu'il a droit au produit de ce temps de travail, je ne saurai même pas quelles sont les marchandises qui correspondent socialement à ce temps de travail. Seule la monnaie peut jouer ce rôle d'intermédiaire entre les travaux individuels. Si nous envisageons le cas d'une société dans laquelle figurent des travaux très différenciés — ce qui est le cas de la société moderne, — l'absurdité saute aux yeux. Vais-je donner à un artisan un bon de travail de 10 heures, par exemple, qui lui conférera des droits sur le produit de 10 heures de travail dans une usine ultra-moderne ? On arriverait ainsi à une absurdité toujours croissante ; la paire de chaussures produite par un artisan « *équivaldrait* » à une automobile. Plus exactement, cette utopie n'arrive à rien du tout :

le système des échanges s'écroulerait ; l'ensemble des rapports sociaux, au lieu de se transformer dans le sens d'un progrès, se décomposerait...

L'utopie réformiste de Proudhon, avec son appareil « *dialectique* » et « *philosophique* », n'est qu'une utopie artisanale et correspond encore au communisme grossier, à son désir de nivellement.

Il est bon ici de souligner que l'*égalitarisme* de Proudhon et l'utopie de la « juste participation » aux produits du travail ou du « *juste salaire* » sont loin d'avoir perdu toute influence.

Beaucoup d'ouvriers croient encore que le patron capitaliste est une sorte de voleur, qui accapare à son profit une partie du produit du travail... La thèse « audacieuse » de Proudhon (la propriété, c'est le vol !) aboutit en fait au *réformisme*. On croit qu'il suffit de prendre des mesures légales, ou morales pour que cesse cette escroquerie au détriment du travailleur.

Marx, dès la *Misère de la philosophie*, montre que le capitaliste n'est pas un escroc ou un volcur. *Individuellement il peut être un parfait honnête homme*. Il paie le travail à sa valeur *sur le marché du travail*. Mais la concurrence entre les ouvriers fait toujours tomber cette « *valeur du travail* » vers le *minimum vital*. C'est ainsi qu'en étant individuellement honnête, moral, vertueux et bon, le capitaliste réalise du profit. Ce n'est donc pas le capitaliste individuel qui est mis en question, mais le *système* avec ses lois internes. Et ce n'est pas par la morale, ni par des réformes juridiques que l'on peut transformer le monde. Il faut supprimer un système économique dans lequel le travail et le travailleur deviennent une marchandise. Pour cela il faut progressivement supprimer la marchandise elle-même — ce qui pose des problèmes incomparablement plus vastes qu'un problème de morale ou de législation.

Lorsque les réformistes réclament pour l'ouvrier le « *produit intégral de son travail* », c'est une pure démagogie, privée de sens. Ou bien cela veut dire : les chaussures pour le cordonnier, le pain pour le boulanger, etc., ce qui est ridicule ; ou bien cela signifie : « la valeur intégrale du travail ». Mais, dans le mot « *valeur* », on admet déjà tous les rapports sociaux que l'on prétend combattre. En régime capitaliste, la « *valeur du travail* » ou son « *prix naturel* », ou son « *juste prix* », c'est le

salaire. Et l'on a repris, en d'autres termes et en l'acceptant, la théorie bourgeoise des « *revenus* » et des « *équivalences* ».

Signalons ici un point d'une extrême importance. On peut trouver dans *Misère de la philosophie* une critique du réformisme, une *ébauche* de la théorie du salaire et du capital — mais une *ébauche seulement*.

Le mystère de la société capitaliste, le mystère du salariat, n'est pas encore éclairé dans ce livre. Le profit capitaliste s'y trouve expliqué principalement par la concurrence des ouvriers entre eux : cette concurrence ramène le prix du travail sur le marché au minimum vital. Bien que Marx écrive :

« *Le salaire, c'est-à-dire la valeur relative ou le prix du travail, est déterminé par le temps de travail qu'il faut pour produire tout ce qui est nécessaire à l'entretien de l'ouvrier. Le travail étant lui-même marchandise se mesure comme tel par le temps du travail qu'il faut pour produire le travail marchandise* », il n'aperçoit pas les conséquences et les implications de cette analyse.

La théorie de la plus-value, clef de voûte de l'analyse du capital, ne se trouve pas dans Misère de la philosophie.

La confusion, plus apparente que réelle, qui y persiste n'exuse pas certains interprètes d'avoir cru trouver dans l'œuvre de Marx une « loi » qui reçut de Ferdinand Lassalle le nom devenu célèbre de *loi d'airain*.

Les partisans de la « *loi d'airain* » furent ou sont parfois — mais de moins en moins — des révolutionnaires. Comme ils proposent d'en finir avec un système qu'ils voient rigide, brutal, accablant comme un bloc, ils veulent une action révolutionnaire immédiate, rigide, brutale elle-même. Ce sont des « *blanquistes* » plus que des marxistes.

Au nom de la « *loi d'airain* », ils se prononceront par exemple contre l'action ouvrière pour les *augmentations de salaire*, en prétendant que ces augmentations ne signifient rien, que la loi joue toujours, qu'un « *cycle infernal* » annule l'effet des augmentations de salaire, que le capitalisme en profite sans restriction jusqu'à sa fin.

Mais, comme l'action révolutionnaire — brutalement transformée de ce destin implacable — leur apparaît impossible, ces révolutionnaires se transforment eux aussi en plats réformistes. Par exemple, constatant le rôle de la concurrence entre

les ouvriers, ils s'occuperont de réduire le rôle de cette concurrence par les syndicats et réduiront l'action ouvrière à cette préoccupation, d'ailleurs légitime mais d'objectif limité.

Nous verrons comment Ferdinand Lassalle, qui se crut marxiste révolutionnaire, devint platement réformiste.

Donc trois remarques importantes :

a) La pensée de Marx n'est pas encore pleinement fixée en 1846. La théorie du capital se précise lentement. La pensée politique se différencie encore mal de deux positions que nous analyserons plus loin : le blanquisme — ou théorie de la prise du pouvoir par un coup de force révolutionnaire à n'importe quel moment — et la théorie de la « *révolution permanente* », selon laquelle le prolétariat pourrait poursuivre sans arrêt, sans étapes intermédiaires, son action révolutionnaire jusqu'au socialisme et au communisme.

Contre le réformisme, Marx prend position ; le sens *politique* précis de cette position se *pressent*, sans bien encore se définir. Il faudra les événements de 1848, la publication du *Manifeste* et l'action concrète pour que cette définition se dégage.

b) Le *vocabulaire marxiste* n'est pas encore défini. Comme le remarque Engels dans sa Préface de 1884 à *Misère de la philosophie* : « *Il est à peine besoin de faire remarquer que dans cet ouvrage la langue ne coïncide pas avec celle du Capital ; il est encore parlé du travail comme marchandise, d'achat et de vente de travail au lieu de force de travail.* »

Nous verrons mieux plus loin à quoi correspond cette importante différence de vocabulaire. Disons seulement qu'elle montre que la théorie de la plus-value n'est pas encore formulée.

c) Dans cet ouvrage, Marx réagit avec vigueur — avec une vigueur parfois excessive — contre la *philosophie*. Le titre l'indique suffisamment.

Il en résulte un certain obscurcissement de la pensée philosophique, de la logique — de la dialectique comme telle.

La pensée de Marx reste dialectique. Se pouvait-il qu'il en fût autrement ? Formé par l'hégélianisme, et ne trouvant dans les faits que confirmations de sa pensée, Marx continue dans *Misère de la philosophie* à *penser dialectiquement*. Il analyse dans les faits les contradictions. Il les analyse dans la

pensée de Proudhon, en montrant sans cesse comment la méthode suivie par Proudhon *n'est pas véritablement dialectique*. Proudhon *sépare* au lieu d'analyser dans leurs *rapports* et leurs actions réciproques les aspects contradictoires du réel. Il leur donne, après les avoir séparés, des appellations morales ou métaphysiques : le « bon côté » et le « mauvais côté » des choses ; il croit saisir des vérités éternelles ; il ne comprend pas le *mouvement*, la lutte intime et profonde des forces contradictoires des classes, la fécondité de cette lutte, le bond historique en avant vers une société nouvelle, etc.

Mais, en même temps, et c'est ce qui rend assez obscur ce livre, *Misère de la philosophie*, Marx attaque non seulement la dialectique fausse et abstraite chez Proudhon et chez Hegel, mais toute théorie dialectique. Dans la mesure où l'on peut comprendre et élucider ici ce point obscur, il semble que pour Marx les contradictions sociologiques et historiques (au premier plan les *classes*, les phénomènes de *concurrence*, etc.) soient essentiellement des *faits*, « *empiriquement observables* ». Il n'est donc pas besoin de les rattacher expressément à une théorie générale sur la connaissance et la méthode de pensée. Il suffit d'observer et de relier les faits, comme le physicien, par exemple, sans autre préoccupation, sans « *présuppositions* » philosophiques.

Misère de la philosophie montre que Marx possédait déjà une énorme documentation sur l'histoire du capitalisme, sur le passage du capitalisme commercial et manufacturier (début du capitalisme jusqu'au XVIII^e siècle) au capitalisme industriel, sur la concentration des capitaux. Il possède également une énorme documentation sur l'histoire du prolétariat, recruté au début parmi les errants, les vagabonds ruinés par la crise de l'économie et de la société lors de la fin du Moyen Âge. Pour la première fois dans la pensée moderne, Marx esquisse cette histoire du prolétariat et montre l'immensité de son drame sanglant et obscur, des ateliers de travail forcé (*work-houses*) au temps d'Henri VIII (qui fit pendre 70 000 « *prolétaires* ») et du « bon roi » Henri IV jusqu'aux grandes usines modernes. Marx montre comment, d'une poussière de vagabonds astreints au travail forcé, le prolétariat est devenu *objectivement* une classe, puis une classe *consciente* de soi, de son conflit avec la classe dominante et de sa mission.

Il s'agit pour lui de *faits historiques* et de leurs rapports. Dès que se pose la question de méthode, Marx crible de sarcasmes l'hégélianisme et sa dialectique. Il n'y voit qu'une « *raison impersonnelle* » et « *séparée de l'individu* » (cf. chap. II, *Métaphysique de l'économie politique*, première observation).

« *Faut-il s'étonner que toute chose, en dernière abstraction — car il y a abstraction et non pas analyse — se présente à l'état de catégorie logique ? Faut-il s'étonner qu'en laissant tomber peu à peu tout ce qui constitue l'individualité d'une maison, qu'en faisant abstraction des matériaux dont elle se compose et de la forme qui la distingue, vous arriviez à n'avoir plus qu'un corps ? Qu'en faisant abstraction des limites de ce corps vous n'ayez bientôt plus qu'un espace ? Qu'en faisant abstraction des dimensions de cet espace vous finissiez par n'avoir plus que la quantité pure, la catégorie logique ? A force d'abstraire ainsi... on arrive à avoir comme substance les catégories logiques... De même qu'à force d'abstraction nous avons transformé toute chose en catégorie logique, de même on n'a qu'à faire abstraction de tout caractère distinctif des différents mouvements pour arriver au mouvement à l'état abstrait, au mouvement purement formel, à la formule purement logique du mouvement. Si l'on trouve dans les catégories logiques la substance de toutes choses, on s'imagine trouver dans la formule logique du mouvement la méthode absolue... C'est cette méthode absolue dont Hegel parle en ces termes : « La méthode est la force absolue unique, suprême, infinie, à laquelle aucun objet ne saurait résister ; c'est la tendance de la raison à se retrouver, à se reconnaître elle-même en toutes choses... »*

Qu'a fait Proudhon ? Il a suivi Hegel ; comme Hegel personnifie la Raison et la Méthode, il a « *personnifié* » la Société ; il lui prête des buts, des intentions, des « *synthèses* » longuement mûries par son « *intelligence propre* ».

Alors que les catégories économiques « *ne sont que les abstractions théoriques* » obtenues par l'observation et l'analyse des rapports sociaux, Proudhon, « *en vrai philosophe, prenant les choses à l'envers, ne voit dans les rapports sociaux que les incarnations de ces principes, de ces catégories* ». Pour lui, la circulation du sang serait une conséquence de la théorie de Harvey !

Qu'est-ce donc que cette méthode ? C'est l'abstraction du mouvement, le mouvement à l'état abstrait, la formule logique de tout mouvement, c'est-à-dire enfin le mouvement de la raison pure dans la tête du philosophe. *« En quoi consiste le mouvement de la raison pure ? En ce qu'elle se pose, s'oppose, se compose, se formule comme thèse, antithèse, synthèse — ou encore s'affirme, se nie et nie sa négation. Comment fait-elle ?... C'est l'affaire de la Raison elle-même et de ses apologistes ! »*

« Une fois qu'elle est parvenue à se poser en une « thèse », cette pensée s'opposant à elle-même se dédouble en deux pensées contradictoires, le positif et le négatif, le oui et le non. La lutte de ces deux éléments antagonistes, le oui et le non, renfermés dans l'antithèse, constitue le mouvement dialectique. Le oui devenant non — le non devenant oui — le oui devenant à la fois oui et non, le non devenant à la fois non et oui — les contraires se balancent, se neutralisent, se paralysent. »

Visiblement, Marx caricature ici la dialectique hégélienne d'une manière excessive : il rouvre la polémique contre Hegel. Les termes de cette polémique n'en sont pas moins révélateurs.

Il continue (*ibid.*) : *« La fusion de ces pensées contradictoires constitue une pensée nouvelle, qui en est la synthèse. Cette pensée nouvelle se dédouble encore en deux pensées contradictoires, qui se fusionnent à leur tour en une nouvelle synthèse. De ce travail d'enfantement naît un groupe de pensées. Ce groupe de pensées suit le même mouvement dialectique... Appliquez cette méthode aux catégories de l'économie politique, et vous aurez la logique et la métaphysique de l'économie politique... »*

(Nous verrons plus loin comment Marx a précisément appliqué cette méthode aux « catégories » de l'économie politique, à partir de 1857, mais sans faire la métaphysique de l'économie politique !)

Il poursuit sa critique et la mène jusqu'au bout : *« En d'autres termes, vous aurez les catégories économiques connues de tout le monde, traduites dans un langage peu connu... Ces catégories semblent s'engendrer l'une l'autre, s'enchaîner... par le seul travail du mouvement dialectique. »* D'ailleurs : *« Nous n'avons exposé jusqu'à présent que la dialectique de Hegel »* que Proudhon a ensuite réussi à *« réduire jusqu'aux plus mesquines proportions »*. Mais déjà Hegel réduit *« tout*

ce qui s'est passé et se passe encore à ce qui se passe dans son propre raisonnement ». Ainsi la philosophie de l'histoire n'est plus que l'histoire de la philosophie — de sa philosophie à lui ! Il n'y a plus l'histoire selon l'ordre des temps ; il n'y a que la succession des idées dans l'entendement. Il croit construire le monde par le mouvement de la pensée, tandis qu'il ne fait que reconstruire systématiquement et ranger selon la « *méthode* » les pensées qui sont dans la tête de tout le monde.

Il est difficile de formuler une condamnation plus radicale de la dialectique ! Sans nul doute, elle semblait à Marx, en 1846, une condamnation sans appel.

Dans ce qui précède, il n'est pas question d'amender, de perfectionner ou d'approfondir la dialectique de Hegel. Avec la philosophie se trouvent condamnées la logique et la méthode.

En 1865 (article cité du *Sozial-Demokrat*), Marx écrira : « *J'ai montré combien peu Proudhon avait pénétré le mystère de la dialectique scientifique... La nature de Proudhon le portait à la dialectique. Mais, n'ayant pas compris la dialectique scientifique, il ne parvint qu'au sophisme !* »

Entre 1846 et 1865, la pensée de Marx a donc franchi une nouvelle étape. Cet article parle de « *dialectique scientifique* ». Il n'en est pas encore question en 1846. Seul est formulé le matérialisme historique. Dans leur effort pour saisir le réel, le contenu, Marx et Engels ont momentanément éliminé les questions de *forme*, de *méthode*. Le mouvement de l'histoire et son étude ne sont pas encore rattachés à une théorie *universelle* et *rationnelle* du devenir, de la connaissance, de la pensée. Pour bien préciser ce point, soulignons que, dans les travaux préparatoires au *Capital* et dans cet ouvrage, les catégories de l'économie politique sont à la fois rattachées à l'histoire et enchaînées théoriquement, dialectiquement.

Dans *Misère de la philosophie*, il ne faut donc pas chercher la formulation de la *méthode* matérialiste et du matérialisme dialectique. Pas plus qu'il ne faut chercher la théorie scientifique du *Capital* ! De ce livre, il faut avant tout retenir la critique — décisive — du réformisme social et la recherche d'une détermination précise et pratique de la position *politique* du prolétariat (1).

(1) L'Introduction aux *Morceaux choisis* de Marx (1934) contient

Il faut aussi retenir ce détail important. Lorsque quelqu'un a le don naturel — comme Proudhon — de la pensée dialectique, il peut toujours devenir un simple *sophiste*, s'il ne s'élève pas à un niveau supérieur, en fondant sa pensée sur les faits et l'action.

donc une erreur en présentant le Matérialisme dialectique comme constitué dès 1845-1846. Cette erreur a été corrigée dans *Le Matérialisme dialectique* (p. 61-63). Elle se trouve dans beaucoup d'exposés marxistes ; on ne se demande pas, par exemple, comment les *Thèses sur Feuerbach* et le matérialisme historique se relient, en fait et en droit, à la doctrine du *Capital*.

XII

1848

Pendant ces années, l'influence du Cercle d'études de Bruxelles qu'animait Marx croissait rapidement.

Chaque séance commençait par une *revue de l'actualité*, qui était, selon un témoin, « *un chef-d'œuvre de description populaire, aussi puissante qu'humoristique...* » Souvent Jenny Marx lisait des poèmes. Ensuite on chantait et dansait.

La police s'occupait activement du « Cercle », lui prêtant dans ses rapports la théorie du partage égal des biens (la fameuse théorie des « *partageux* »), c'est-à-dire précisément ce communisme grossier contre lequel Marx luttait avec tant d'énergie !

Marx fit devant le Cercle ses premiers exposés d'économie proprement dite. Une partie en fut publiée plus tard sous le titre *Lohnarbeit und Kapital* (*Travail salarié et Capital*).

Au cours de l'année 1847, l'activité des *démocrates*, dans tous les pays d'Europe, s'accrut singulièrement. La société londonienne des « *Fraternal Democrats* » fonda des filiales dans tous les grands pays d'Europe. En automne 1847, les « *Fraternal Democrats* » publièrent un manifeste international proposant de constituer une organisation « *accessible à toutes les nationalités* ». Un journal démocratique anglais, le *Northern Star* publia une lettre des « *German Democratic Communists* » signée par Marx et Engels. Les contacts, les sympathies réciproques se multipliaient donc entre les représentants européens de la démocratie et les communistes *au sens marxiste*. Le communisme *scientifique* (envisageant la période révolutionnaire qui s'ouvrait alors comme une étape vers le développement économique et social ultérieur) mettait fin au sectarisme des communistes utopistes. Comment le communisme grossier, qui voulait réaliser immédiatement l'égalité par une subversion de la société existante, aurait-il pu s'allier aux démocrates, aux progressistes ? L'influence de Marx intervenait déjà dans la politique européenne.

Ce fut la belle époque de sa vie, l'époque joyeuse. Il se trouvait (il croyait se trouver) maître de sa pensée et de sa doctrine. Les premiers symptômes du mouvement révolutionnaire devenaient visibles à son regard attentif. Marx, semble-t-il, croyait encore possible de passer sans arrêt de la révolution démocratique européenne au socialisme et au communisme, par une « révolution permanente ». Les perspectives s'ouvraient sans limites. Il avait alors trente ans et se trouvait dans tout l'éclat de la jeunesse, du génie, de l'amour heureux.

Weydemeyer raconte les excursions de Marx, de sa femme, de leurs amis, dans les environs de Bruxelles. Ces promenades étaient « *follement gaies* ». Stephan Born, qui d'ouvrier typographe devait devenir professeur à l'Université de Berlin — et réformiste « plat » — décrit dans ses mémoires la joie et le bonheur de Marx en ces années, auprès d'une femme telle que Jenny, « *aussi harmonieuse par son physique que par ses qualités de cœur et d'esprit* » (S. Born). Et cependant la situation matérielle de Marx, dont les deux premiers enfants (Laura et Edgar) étaient nés en septembre 1845 et décembre 1846, se trouvait déjà pénible. (Est-il besoin de dire qu'il avait refusé, après son mariage, certaines propositions qui lui eussent assuré une « *brillante carrière* » ?)

Le deuxième congrès de la « *Ligue des Communistes* » devait se réunir en automne 1847 ; il était entendu que ce Congrès examinerait un *programme* politique précis. Engels rédigea, sous forme d'un catéchisme par questions et réponses (forme très répandue dans les groupes de communistes, tout imprégnés encore d'une religiosité bizarre), un abrégé du socialisme scientifique. Mais Engels ne fut pas satisfait de son travail.

Le groupe parisien de la Ligue désigna Engels pour le représenter au Congrès de Londres ; celui de Bruxelles désigna Marx. Ce dernier venait également à Londres pour représenter l'« *Association démocratique de Bruxelles* » au Congrès des « *Fraternal Democrats* » qui eut lieu le 19 novembre 1847. Le lendemain s'ouvrit le congrès des communistes. Marx y prit la parole pour montrer que la révolution européenne allait commencer et que la chute de l'ancienne société était la première condition « *de la fondation d'une société nouvelle* ».

ne reposant plus sur les antagonismes de classes ». Politiquement, il demandait donc aux communistes de s'allier avec les démocrates dans l'action révolutionnaire imminente. Au nom de l'« *Association démocratique* » et, par conséquent, des « *Fraternal Democrats* », il proposa un congrès général de toutes les organisations démocratiques ; sa proposition fut acceptée, et la date ainsi que le lieu furent fixés. Ce congrès international devait se tenir à Bruxelles, le 25 octobre 1848.

Il n'eut jamais lieu : la révolution européenne le gagna de vitesse.

Le Congrès communiste de Londres dura dix jours ; et, pendant ces dix jours, Marx et Engels durent multiplier les efforts, les enseignements, les égards vis-à-vis des anciens membres de la « *Ligue des Justes* » pour dissiper la méfiance contre les « *savants* » et les « *principes abstraits* ». Ils parvinrent à leur but : faire perdre à la Ligue tout caractère conspiratif. La Ligue restait une « *société secrète* », étant illégale dans la plupart des pays de l'Europe. Mais cette forme *momentanée* ne contenait plus aucune doctrine secrète, aucune initiation mystérieuse à une sorte de religion humanitaire, aucune idéologie de secte. La Ligue devenait expressément une organisation politique plus ou moins clandestine — même en Angleterre libérale, — avec un programme politique, donc un Parti.

Le siège du Comité central resta fixé à Londres ; Marx cependant devenait le dirigeant théorique. Il fut chargé, avec Engels lui-même, d'établir au plus vite un programme politique. On ne sait pas si Engels soumit au Congrès son « *catéchisme communiste* » ; on sait seulement que les Londo-niens manifestèrent dans les mois suivants à plusieurs reprises leur mécontentement et allèrent jusqu'à envisager des mesures contre le « *citoyen Marx* » parce que le programme n'était pas prêt dans les délais fixés.

Marx partit du texte d'Engels, en le remaniant profondément.

Le *Manifeste* est donc l'œuvre commune de Marx et d'Engels, et il est impossible de séparer leurs apports respectifs. Mais la rédaction définitive, donc le mouvement, les formules, la vigueur et la puissance de cet écrit viennent de Marx et de Marx seul. Engels, rendant hommage à son ami, l'a dit et redit.

Le manuscrit fut envoyé à Londres vers le 1^{er} janvier 1848.

A ce moment, la grande crise révolutionnaire était déjà commencée.

La Suisse, dès novembre 1847, avait déclenché les événements.

Rappelons-en brièvement les circonstances. Le Conseil fédéral suisse avait résolu d'expulser les Jésuites. Les cantons réactionnaires s'élevèrent contre cette décision et constituèrent le « *Sonderbund* » ou ligue séparatiste. Toutes les grandes puissances soutinrent le « *Sonderbund* » et promirent de l'appuyer militairement. Le chef des démocrates suisses était par bonheur un homme énergique, Axenbein. Il savait que la révolte grondait en Italie : « Que l'étranger se mêle de nos affaires, dit-il, et je lance une armée vers la Lombardie, et je proclame la République italienne. » Les troupes autrichiennes, déjà massées à la frontière suisse, ne bougèrent pas. Privé de l'appui effectif de la réaction européenne, le *Sonderbund* fut rapidement vaincu. Les Congrès démocratique et communiste de Londres reçurent, avec la joie que l'on imagine, la nouvelle de la chute de Lucerne, capitale des cantons réactionnaires et du « *Sonderbund* ».

L'action énergique des démocrates d'un petit pays libre avait fait reculer les énormes puissances de la « Sainte-Alliance » réactionnaire. Leur prestige s'en trouva fort diminué, principalement celui de l'Autriche.

En janvier 1848, les démocrates se soulevèrent dans le Sud de l'Italie. La Révolution de 1848 commençait...

Une crise économique — relativement profonde pour l'époque — avait préparé l'ébranlement de l'Europe, s'ajoutant à la propagande des libéraux, des démocrates et des communistes. Pendant l'hiver 1847-1848, toutes les régions industrielles virent se fermer les usines ; en particulier dans le textile, le chômage devint considérable et la misère profonde.

La crise atteignit durement la Belgique, où les libéraux se trouvaient déjà au pouvoir depuis les élections de 1847. Ils montrèrent leur incapacité devant les problèmes nouveaux posés par la crise économique. Les démocrates radicaux et l'« *Association démocratique* » de Bruxelles (c'est-à-dire Marx) prirent la direction du mouvement politique. Marx et Engels s'attendaient à voir d'un jour à l'autre « *tomber en*

pièces » toutes les citadelles de la réaction européenne, l'empire autrichien d'abord « *fait de morceaux volés çà et là* » (Hongrie, Italie, etc.), puis la Russie tsariste. Toutes les conditions se réalisaient peu à peu d'un écroulement gigantesque, d'un bond en avant de l'histoire du monde...

Le soir du 24 février, raconte Stephan Born, lorsque le train venant de la frontière française entra en gare de Bruxelles, le chef de train cria : « *Le drapeau rouge flotte à Valenciennes.* » Les jeunes Allemands exilés qui se trouvaient là, attendant des nouvelles, crièrent : « *Vive la République !* »

Mais les événements de Paris eurent à Bruxelles un contre-coup imprévu. Les libéraux firent croire aux démocrates qu'ils allaient « *faire la Révolution par en haut* » et proclamer eux-mêmes la République. Pendant ces entretiens, le gouvernement libéral rassembla plusieurs régiments de troupes sûres et les massa autour de Bruxelles. Et, lorsque les députés démocrates déclarèrent à la Chambre que la liberté, partie de Paris, allait arriver à Bruxelles, les ministres répondirent avec arrogance... qu'elle s'y trouvait déjà ! Les démocrates avaient été bernés.

Dans la nuit du 27 au 28 février, les démocrates tentèrent des manifestations qui furent dispersées par la force armée. Le gouvernement « *libéral* » établit une liste d'émigrés démocrates qui devaient être expulsés. Marx, dirigeant de l'« *Association démocratique* », se trouvait, bien entendu, sur la liste. L'arrêté d'expulsion lui fut signifié le 3 mars 1848 ; il fut arrêté aussitôt. Jenny Marx elle-même fut conduite en prison sous l'inculpation de vagabondage, enfermée avec les prostituées, puis conduite devant le juge d'instruction, qui s'étonna que la police n'eût pas arrêté également les enfants de Marx.

Les protestations de la presse de gauche, en France, en Angleterre surtout, et les télégrammes affluant de toutes parts, obligèrent les « *libéraux* » belges à reculer, à relâcher Jenny Marx et à conduire Marx vers la frontière française. Ce qui fut fait à travers le mouvement incessant des troupes. Les régiments belges qui avaient paralysé le mouvement démocratique se dirigeaient vers la frontière française. Pour se consolider et susciter un mouvement patriotique et antidémocratique, les libéraux belges répandaient le bruit que les « *rouges* » de France allaient envahir la Belgique...

La Révolution de 1848 s'ouvrait très significativement par la grande trahison des libéraux.

En France, l'enthousiasme des premiers jours de la République durait encore et même s'amplifiait. Dans les gares et les rues pavoisées, le drapeau rouge et le drapeau tricolore se mêlaient.

Détail curieux : le voyage de Bruxelles à Paris dura près de 24 heures. En plusieurs endroits, les rails avaient été arrachés, les gares brûlées, les wagons saccagés. Par qui ? Pas par les révolutionnaires, mais par les aubergistes et les voituriers mécontents de la concurrence du chemin de fer !...

Au moment où le *Manifeste* allait paraître, Karl Marx arrivait à Paris, où l'attendait Engels.

Laissons ici momentanément de côté le récit des événements et de l'action « marxiste » en 1848, pour analyser ce *Manifeste* qui résume et fonde objectivement la tactique politique des communistes.

DEUXIÈME PARTIE

DU “ MANIFESTE ” AU “ CAPITAL ”

I

LE MANIFESTE

Le *Manifeste* de 1848 rompt délibérément avec tous ceux que Marx nommait « les alchimistes de la Révolution » (cf. compte rendu par Marx du livre *Conspirateurs et Sociétés secrètes*, *Gesamtausgabe*, VII, p. 300-301). Il établit *scientifiquement* la possibilité et la nécessité d'une transformation sociale, dont la révolution politique n'est qu'une étape et un moyen.

Qu'est-ce qu'un *communiste*, au sens moderne du mot ? Aux XIX^e et XX^e siècles, à l'époque de la technique développée de la grande industrie, qu'est-ce qu'être communiste ? Le *Manifeste* définit rationnellement le sens de ce mot. *Être communiste*, ce n'est pas avoir une opinion choisie parmi d'autres opinions, suivant le hasard des préférences et des circonstances ; ce n'est pas davantage une qualité innée de certains individus, qui *seraient* communistes comme on *est* blond ou brun, comme on *naît* avec des yeux bleus ou des yeux noirs. Ce n'est pas avoir la prétention d'apporter un remède à tous les maux humains par on ne sait quelle philanthropie généralisée, par un humanitarisme ou un rêve généreux — ou par une subversion totale.

Être communiste, c'est essentiellement prendre l'attitude scientifique devant les problèmes de la société et de l'homme. La prise de position — de parti — devant les réalités sociales et humaines ne s'ajoute pas *du dehors* à leur étude rationnelle, scientifique, objective. Elle y est incluse (c'est l'*objectivité approfondie*).

Le *Manifeste* dissipe toutes les autres interprétations qui se sont attachées au mot « communiste » ; il ne supprime pas la générosité ou l'idéal de justice ; il les subordonne à la pensée scientifique, comme des passions légitimes et bonnes, à condition que la raison les oriente.

Celui qui examine rationnellement, scientifiquement, les réalités sociales et humaines, sans préjugés, sans préventions, devient communiste ; il l'est déjà, même s'il ne le savait pas. Réciproquement, celui qui se dirait communiste sans *connaître* ou *chercher à connaître* rationnellement les faits humains, celui-là mériterait fort mal ce titre.

Le communisme n'est pas un « état », avait écrit Marx trois ans avant de rédiger le *Manifeste*, « mais un *mouvement* ».

Le communisme n'est donc pas un « état » de choses que l'on puisse instaurer immédiatement par une sorte de décret — ni un « état » dans lequel un certain nombre d'individus, doués d'une volonté ou d'une combativité plus grande, pourraient un jour installer l'humanité.

Le communisme est une *étape* de l'histoire. Cette étape, ce moment de l'histoire humaine se comprend lorsqu'on étudie le *mouvement* historique. Le sociologue (scientifique) comprend alors comment ce mouvement va vers le communisme aussi nécessairement que l'enfant va vers l'adulte — si toutefois il continue à croître et à se développer !

Rien ne nous dit que le communisme soit la dernière étape de l'histoire. Il ne sera vraisemblablement qu'une forme momentanée de l'évolution humaine ; mais c'est l'étape la plus haute qui soit aujourd'hui concevable et prévisible scientifiquement.

Ce que sera dans le détail le communisme, Marx ne s'en préoccupe pas. Il se défend d'être un prophète, un faiseur d'anticipations. Les prévisions scientifiques laissent la part de l'initiative, de l'invention, de la liberté humaine. Plus exactement, elles montrent que cette part deviendra de plus en plus grande par rapport à ce qu'elle est maintenant et, dans le communisme, deviendra prédominante. Alors les hommes de la période communiste inventeront leur mode de vie avec une liberté que nous pouvons annoncer et prévoir dans son ensemble, non dans le détail. Par exemple, nous pouvons dire que le communisme suppose un très haut degré de puissance humaine sur la nature, une énorme production matérielle qui précisément dégagera les hommes des soucis matériels qui jusqu'alors limiteront leur liberté et emprisonneront leur vie. Nous pouvons dire que cette ère de liberté suppose que les gigantesques moyens techniques et matériels

de production n'appartiendront plus à des individus en toute propriété (privée). Sans cette condition, les moyens de liberté se transforment en moyens d'asservissement.

Comment vivront les hommes dans cette période ? Comment penseront-ils ? Nous ne pouvons le prédire, puisque ce sera l'ère de la liberté ! De telles anticipations peuvent avoir un grand intérêt littéraire, comme une sorte de « science-fiction » marxiste ; scientifiquement, elles n'ont qu'un intérêt secondaire. Si nous pouvions décrire les habitations humaines en l'an 5000, qu'est-ce que cela nous apporterait pour résoudre les problèmes de la France actuelle ?

Le *Manifeste* de 1848 étudie rationnellement, scientifiquement, le *mouvement* historique, tel qu'il se présentait alors, dans ses *tendances*, dans la *direction* qu'il prenait — dans sa *réalité et son devenir profonds*, sous les manifestations superficielles et bruyantes de la vie idéologique et politique.

Est communiste celui qui s'attache toujours à déterminer le moment et le point exacts de l'histoire où l'on se trouve — à saisir le maillon le plus proche de la chaîne — à orienter les événements et les hommes dans le sens du devenir et de l'avenir. Dans quel but ? Pour atteindre avec la plus grande économie possible de douleurs, d'efforts et de sang humain cette étape de l'histoire qui représente l'âge viril de l'humanité : le communisme. En subordonnant donc à cet *objectif* essentiel — qui ne peut s'atteindre que par l'action de la classe ouvrière — les autres objectifs momentanés de la vie politique, les solutions aux problèmes économiques et sociaux.

Les étapes passées de l'histoire humaine furent :

a) Le *communisme primitif* : il n'en est pas question dans le *Manifeste*, sinon indirectement, et dans la critique des lointaines survivances de ce communisme. (Critique des utopies, *Manifeste*, III, I, a.) Cependant une note ajoutée par Engels mentionne l'existence de ce communisme primitif qui fut surtout étudié par l'ami et le continuateur de Marx ; Engels a démontré qu'il y eut une époque de la vie sociale antérieure à la formation des classes et à l'histoire proprement dite.

b) La société fondée sur l'esclavage, ou société antique.

c) Le féodalisme avec ses variétés (féodalisme asiatique, féodalisme européen).

d) La société bourgeois-capitaliste, qui traversa elle-

même diverses périodes : celle du capitalisme commercial, puis celle du capitalisme manufacturier et industriel.

(Il n'est pas question dans le *Manifeste* du capitalisme financier, période qui commença seulement après la mort de Marx et d'Engels lui-même, et fut étudiée avec leur méthode par Lénine ; ce dernier a examiné et analysé tous les symptômes de l'agonie convulsive du capitalisme, notamment dans son livre sur l'*Impérialisme*.)

Le *Manifeste* débute donc par cette affirmation fondamentale :

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de la lutte des classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien — baron et serf, maître de jurande et compagnon — en un mot oppresseurs et opprimés ont mené une guerre ininterrompue... » Cette oppression constante, cette lutte (tantôt latente et sourde, tantôt violente) *« finissait toujours soit par la transformation révolutionnaire de la société, soit par la destruction des deux classes en lutte »*.

En tête de l'édition de 1883, Engels a ajouté ces précisions qui forment parfaitement les bases du matérialisme historique, c'est-à-dire de l'histoire et de la sociologie scientifique : (il s'agit seulement des *fondements* de la sociologie scientifique ; aucune formule ne dispense d'étudier concrètement les époques et les classes dont il est question).

« L'idée maîtresse qui traverse le Manifeste — à savoir que la production économique et la structure sociale qui en résulte nécessairement forment, à chaque époque, la base de l'histoire politique et intellectuelle de l'époque ; que, par suite (depuis la dissolution de la primitive propriété commune du sol), toute l'histoire a été une histoire de luttes de classes... mais que cette lutte a actuellement atteint une étape où la classe opprimée et exploitée (le prolétariat) ne peut plus se libérer de la classe qui l'exploite et l'opprime sans libérer en même temps et pour toujours la société entière de l'exploitation, de l'oppression et des luttes de classes — cette idée maîtresse appartient à Marx ». (Nous savons ce qu'il faut penser de ce jugement d'Engels, s'effaçant volontairement, en hommage funèbre à son ami...)

Comment s'opérera la transformation ? La prise du pouvoir politique par le prolétariat et la transformation de l'État

lui-même, en tant qu'instrument politique de transformation sociale, sont une étape nécessaire de l'histoire.

Rappelons que beaucoup d'historiens ou d'idéologues peuvent admettre la lutte de classes. En particulier, on peut comprendre la lutte de classes, plus ou moins clairement, et la mener en réactionnaire, ou même en fasciste. Il est possible de comprendre dans une certaine mesure l'histoire et de lutter contre le mouvement de l'histoire. Ce n'est pas rationnel, mais c'est parfaitement concevable, possible, et même assez fréquent.

C'est pourquoi Marx écrivit à Weydemeyer, en 1852 :
« Je n'ai ni le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, ni celui d'avoir découvert leur lutte. Les historiens bourgeois (1) avaient bien avant moi exposé le développement historique de cette lutte de classes, et les économistes bourgeois l'anatomie économique de ces classes. Ce que j'ai fait de nouveau consiste dans la démonstration suivante :

« 1° L'existence des classes ne se rattache qu'à certaines luttes définies, historiques, liées au développement de la production.

« 2° La lutte de classes conduit nécessairement à la dictature du prolétariat.

« 3° Cette dictature elle-même constitue seulement la période de transition vers la suppression de toutes les classes et vers une société sans classes... »

En d'autres termes, lorsque certains idéologues nient l'existence et la lutte des classes, ils reculent par rapport aux vérités historiques atteintes par les historiens bourgeois ; ils s'illusionnent et même, en un sens, ils mentent, car ceux qui mènent la politique de la bourgeoisie savent très bien *par la pratique* que les classes et la lutte des classes existent. D'autre part, ces historiens relativement objectifs ne sont pas marxistes pour cela ; et encore moins les hommes d'État en question. Est marxiste celui qui connaît et accepte avec toutes ses conséquences comme *« moteur de l'histoire »* ce mouvement

(1) L'on a vu plus haut qu'il s'agit surtout des Français : Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, qui furent — surtout les derniers — nettement réactionnaires.

historique lequel apparaissait à Marx — après les événements de 1848 — comme exigeant la « *dictature du prolétariat* ».

Il en résulte que la *politique* ne dépend pas d'idées abstraites et ne dépend que partiellement et superficiellement des ambitions individuelles. La politique ne peut se séparer des faits plus profonds : lutte de classes, rapports économiques, évolution des forces productrices.

En ce qui concerne le présent et l'avenir, les étapes de la société moderne se définissent *économiquement* et *politiquement* ; ce sont :

a) *La démocratie*. — Nous verrons plus tard le rapport exact de la démocratie et de la dictature du prolétariat. Disons tout de suite que Marx définit dès le Manifeste la dictature du prolétariat par la conquête de la démocratie pour le prolétariat (ainsi que par la conquête de la nationalité) (1). L'évolution de la démocratie se divise donc en deux périodes : vient d'abord la démocratie bourgeoise, qui enveloppe, masque, dissimule sous des apparences la domination de la bourgeoisie sur le prolétariat, c'est-à-dire sa dictature effective sur le prolétariat. D'ailleurs, cette forme politique permet à la lutte de se déployer. Ensuite, la situation se renverse ; un progrès dans la démocratie en change le sens ; elle devient démocratie pour le prolétariat et l'ensemble des travailleurs — et dictature sur la bourgeoisie, obligée d'abandonner ses privilèges économiques et politiques, c'est-à-dire la propriété des grands moyens de production, ainsi que la direction d'un État aménagé selon ses besoins.

b) *Le socialisme*. — La démocratie accomplie (c'est-à-dire la « dictature du prolétariat ») permet de passer au socialisme. Cette période se caractérise essentiellement par le développement immense des moyens de production, de la richesse sociale, gérée par l'État pleinement démocratique représentant les intérêts de la société tout entière. Elle se caractérise aussi par la disparition progressive des classes et des antagonismes (luttues) de classes. L'État nouveau, organe de la lutte de classes, instrument de la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie, disparaît peu à peu avec le triomphe du prolétariat et la construction de la société sans classes.

(1) Cf. sur ce dernier point notre premier chapitre.

c) Le *communisme*, fondé sur l'abondance, règne de la liberté, époque de l'épanouissement humain, implique avec la disparition des classes celle de l'État (1). Il est atteint lorsque la société peut écrire sur ses drapeaux : « *De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins !* » alors que jailliront de toutes parts les sources de la richesse sociale et que l'étroit horizon du droit bourgeois (fondé sur la parcimonieuse attribution à tel ou tel individu de son « droit » sur une production sociale encore restreinte) sera définitivement dépassé. La théorie de Marx sur ces différents points, déjà présente dans le *Manifeste*, s'explicite plus tard dans des textes importants, qui seront cités en leur temps et lieu.

Il résulte de ce schéma une conséquence extrêmement importante.

Le socialisme et le communisme sont deux étapes, deux moments *successifs* de l'histoire. Aucune étape n'étant isolable et définitive, elles s'entre-pénètrent, et chacune est en un sens une transition vers autre chose.

Il n'y a donc aucune raison pour les séparer. « Être socialiste » et ne pas « être communiste » — ou réciproquement — c'est un paradoxe et une curieuse mésaventure idéologique. C'est aussi une dissociation du sens de ces mots, postérieure à Marx, au cours des luttes idéologiques et politiques dans la démocratie bourgeoise (2). Vouloir le communisme sans vouloir le socialisme, étape intermédiaire, c'est absurde, et contraire à la pensée du fondateur du socialisme scientifique, Karl Marx. Réciproquement, vouloir le socialisme sans vouloir le communisme comme étape ultérieure de l'histoire, c'est

(1) Sur la structure de l'État, cf. textes de la *Question juive*, de *La Sainte Famille*, etc., qui s'intègrent à la doctrine développée du *Manifeste*.

⌘ Cf. aussi les textes cités plus loin, notamment dans les *Notes en marge du programme du parti ouvrier allemand*.

(2) Cette confusion de termes empêche beaucoup de gens de comprendre les faits les plus simples de l'histoire contemporaine. La Russie soviétique est encore loin d'avoir atteint le stade du *communisme*. Elle se trouve encore au stade du *socialisme*. Il est donc faux et absurde de voir en la Russie soviétique un « pays » ou un « État » communiste. Les républiques soviétiques se nomment légitimement « socialistes ».

également un non-sens. A moins que cette attitude ne révèle une arrière-pensée inquiétante : celle d'arrêter l'histoire à une certaine étape du développement. De toute façon, dans l'œuvre de Marx, rien ne justifie cette scission ; toute la théorie marxiste exige l'*unité* de l'action politique du prolétariat et du Parti qui exprime cette action.

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine *politique* que présente le *Manifeste*, d'une façon implicite sur certains points, développée sur d'autres points.

Pourquoi faut-il supprimer la domination de la bourgeoisie comme classe ? et pourquoi est-ce possible ?

Ce n'est pas seulement parce que cette domination s'avère de plus en plus dure et écrasante. Il se pourrait, après tout, qu'elle soit une fatalité, un destin accablant pour les masses humaines et pour l'Homme, et cependant inéluctable. Dans l'antiquité, les révoltes des esclaves n'ont jamais ébranlé sérieusement la domination des maîtres. Et le régime esclavagiste n'a disparu que par une lente décadence, un pourrissement intérieur.

Il se pourrait que la justice soit irréalisable en ce monde ; il se pourrait que la vérité soit douloureuse et que la science démontre que le conflit entre le réel et l'idéal est insoluble (ce qu'affirme précisément la religion !).

Or ce *Manifeste* montre par une analyse précise comment et pourquoi la bourgeoisie doit disparaître ; il montre que la transformation du monde ne dépend pas d'un idéal, mais est exigée et annoncée dans le mouvement de la réalité, dans l'histoire. L'idéal de justice n'est qu'un *symptôme* dans l'histoire ; il n'apparaît que comme un signe révélant qu'une nouvelle époque commence ; s'il se réalise, cette réalisation vient à son heure et ne s'accomplit point par la seule force de l'idéal.

a) La bourgeoisie a eu une *mission historique*.

Il n'est donc pas question de la condamner en bloc, abstraitement, au nom de la morale.

Elle a « joué dans l'histoire un rôle essentiellement révolutionnaire » en bouleversant tous les rapports sociaux. « Elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales, idylliques », pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le « dur paiement au comptant ». Dans les

eaux glacées du calcul égoïste, « elle a noyé l'extase religieuse, l'honneur chevaleresque, la sentimentalité petite-bourgeoise... » Elle a « substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce ». La bourgeoisie a accompli une œuvre gigantesque ; elle a révolutionné sans cesse « les instruments de travail, ce qui veut dire les rapports sociaux ». C'est parce qu'elle a développé les forces productives qu'elle a bouleversé les antiques conditions de la vie humaine. « La bourgeoisie depuis son avènement à peine séculaire a créé des forces productives plus nombreuses et plus colossales que ne l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble. » Elle a envahi le monde entier — entraîné vers le commerce, l'industrie et le capitalisme jusqu'aux peuples les plus arriérés — créé le marché mondial.

Ce développement économique a déterminé des bouleversements politiques. « Les moyens de production et d'échange, sur la base desquels s'est édifiée la bourgeoisie, furent créés à l'intérieur de la société féodale. A un certain degré du développement de ces moyens de production et d'échange, les conditions dans lesquelles la société féodale produisait et échangeait, l'organisation féodale de l'agriculture et de la manufacture — en un mot le régime féodal de propriété — cessèrent de correspondre aux forces productives en plein développement. Ils entravaient la production au lieu de la seconder. Il fallait briser ces chaînes. On les brisa. »

A la place s'éleva la libre concurrence, avec une constitution sociale et politique correspondante : « L'œuvre révolutionnaire de la bourgeoisie dans le domaine économique trouva son couronnement dans la révolution politique » (celle de 1789 en France).

b) Cependant la mission historique de la bourgeoisie est achevée.

Elle « ressemble au magicien qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées ». Les crises de surproduction, paradoxe nouveau dans l'histoire, par leur retour périodique « mettent de plus en plus en question l'existence de la société bourgeoise ». Les forces productives sont devenues trop puissantes pour celle-ci, dont les rapports sociaux (c'est-à-dire les rapports de propriété) sont devenus à leur tour des entraves au développement. « Les armes dont la bourgeoisie

s'est servie pour battre la féodalité se retournent aujourd'hui contre la bourgeoisie elle-même. » Et elle a produit aussi les hommes qui manieront ces armes : les prolétaires, *« la classe des ouvriers modernes, qui ne vivent qu'à condition de trouver du travail et qui n'en trouvent que si le travail accroît le capital »*. Ils sont contraints de se vendre au jour le jour ; ils subissent toutes les fluctuations du marché ; ils sont de plus en plus exploités, réduits à n'être qu'un appendice de la machine ; ils ne reçoivent pour *« prix de leur travail »* que le coût de production de cette marchandise — le travail — c'est-à-dire juste ce qu'il faut pour entretenir la vie.

« Or l'industrie, en se développant, grossit le nombre des prolétaires », les concentre en masses de plus en plus considérables ; ils augmentent en force et prennent conscience de leur force, cependant que l'ensemble de prolétariat atteint une homogénéité de plus en plus grande, du fait que l'emploi généralisé des machines nivelle les conditions de vie. La *« classe ouvrière s'organise en classe, donc en parti politique »*.

Dans la société bourgeoise, la lutte tend donc à devenir perpétuelle ; on vit sur le pied de guerre. Collisions entre la bourgeoisie et les féodaux — entre les fractions de la bourgeoisie d'un même pays — entre les bourgeoisies des différents pays — entre la bourgeoisie et les travailleurs — s'enchevêtrent, se multiplient, s'aggravent. Au cours de ces luttes multiples, dans lesquelles il joue nécessairement un rôle — et un rôle de plus en plus grand — le prolétariat fait son éducation politique. La vieille société se décompose.

Seul le prolétariat *« est une classe vraiment révolutionnaire »*.

« Les conditions d'existence de la vieille société sont déjà abolies dans les conditions d'existence du Prolétariat. » Il en est la négation déjà réelle. Il ne peut donc fournir une nouvelle classe dominante. *« Les prolétaires ne peuvent s'emparer des forces productives sociales qu'en abolissant le mode d'appropriation qui était particulier à celles-ci et, par suite, tout mode d'appropriation en vigueur jusqu'à nos jours... »* Le Manifeste parle explicitement des modes d'appropriation, des rapports juridiques de propriété, et non de la simple distribution des richesses, des *« revenus »*.

En conclusion, il est manifeste que la bourgeoisie est de plus

en plus incapable de se maintenir comme classe dominante et d'imposer à la société, comme loi suprême, ses propres conditions d'existence. *« Elle ne peut plus régner, parce qu'elle ne peut assurer à son esclave même une existence compatible avec son esclavage »*. L'existence de la bourgeoisie deviendra incompatible avec celle de la société.

« La condition essentielle d'existence et de suprématie pour la classe bourgeoise est l'accumulation de la richesse aux mains des particuliers, la formation et l'accroissement du capital ; la condition d'existence du capital, c'est le salariat. Le salariat repose sur la concurrence des ouvriers entre eux. Le progrès de l'industrie... remplace l'isolement des ouvriers, résultant de leur concurrence, par une union révolutionnaire au moyen de l'association. Ainsi le développement de la grande industrie sape, sous les pieds de la bourgeoisie, le terrain sur lequel elle a établi son système de production et d'appropriation. Avant tout, la bourgeoisie produit ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inévitables. »

Ceci étant, que font les communistes (c'est-à-dire ceux qui comprennent l'histoire et veulent pousser jusqu'à son terme le mouvement historique) ?

Leurs buts politiques ne reposent nullement *« sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur »*. Ils sont l'expression du mouvement historique qui se déroule sous nos yeux, qui tend à modifier les rapports de propriété — qui notamment détruit tous les jours la propriété acquise par l'épargne, le travail et le mérite, celle du petit paysan et du petit bourgeois. De même que la Révolution française, par exemple, a aboli la propriété féodale au profit de la propriété bourgeoise, de même le communisme a pour caractère distinctif l'abolition de la *propriété bourgeoise*. Celle-ci se trouve *« la dernière et la plus parfaite expression du mode de production et d'appropriation basé sur les antagonismes de classes, sur l'exploitation des uns par les autres »* c'est-à-dire, sur la propriété privée. Fondée sur cette propriété privée, la bourgeoisie l'abolit pour la majorité des membres de la société qu'elle domine. Tel est le mouvement historique. Comment donc reprocher aux communistes de vouloir abolir ce qui déjà se trouve sur le chemin de l'abolition ?

La bourgeoisie prétend que le communisme veut supprimer le fondement de la liberté, de l'activité, de l'indépendance individuelle. Or, *« dans la société bourgeoise, le capital est indépendant et personnel, tandis que l'individu qui travaille est dépendant et privé de personnalité »*. (Cette formule frappante introduit dans le Manifeste, sans vocabulaire philosophique ou scientifique spécial, la théorie de l'aliénation et du fétichisme...)

« C'est l'abolition d'un pareil état de choses que la bourgeoisie flétrit comme l'abolition de l'individualité et de la liberté... Il s'agit effectivement d'abolir l'individualité, l'indépendance, la liberté bourgeoises !... »

Dès que le travail ne peut plus être converti en capital, en argent, en rente foncière, bref, en pouvoir social capable d'être monopolisé, bref, dès que la propriété individuelle ne peut plus se transformer en propriété bourgeoise, on déclare que l'individu est supprimé. On avoue ainsi que, lorsqu'on parle de l'individu, il ne s'agit que du propriétaire ! Or

« le communisme n'enlève à personne le pouvoir de s'approprier les produits sociaux ; il n'ôte que le pouvoir d'asservir, à l'aide de cette appropriation, le travail d'autrui ». La conception intéressée de la bourgeoisie lui fait ériger en lois éternelles de la nature et de la raison des rapports sociaux transitoires, historiques, issus d'un mode transitoire de production et de propriété. *« L'histoire démontre que les idées et les institutions se transforment avec les conditions de la vie. L'individu et la famille conçus par la bourgeoisie, la nation et l'État se transformeront avec le développement économique et social, la prédominance politique de la classe ouvrière et la suppression des classes. »*

La première étape du mouvement auquel coopèrent consciemment les communistes est la conquête de la démocratie et de la nation par le prolétariat. Il se servira de cette suprématie *« pour arracher petit à petit tout le capital de la bourgeoisie, pour centraliser tous les moyens de production dans les mains de l'État — c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante — et pour augmenter au plus vite la quantité des forces productives. Ceci ne pourra s'accomplir, au début, que par une violation despotique du droit de propriété et du régime bourgeois de production, c'est-à-dire par*

la prise de mesures qui économiquement paraissent insuffisantes et insoutenables, mais qui, au cours du mouvement, se dépassent elles-mêmes et sont indispensables comme moyens et bouleversent le mode de production tout entier ».

Parmi ces mesures de transition (vers le socialisme et ensuite le communisme), le *Manifeste* énumère :

- la suppression de la rente foncière (rente des propriétaires du sol qui vivent sans travailler la terre) ;

- l'impôt progressif sur l'héritage capitaliste allant jusqu'à sa suppression ;

- la confiscation des biens des émigrés et des rebelles ;

- la centralisation du crédit, des moyens de transport, de la grande production industrielle dans les mains du nouvel État ;

- le travail obligatoire pour tous (« *qui ne travaille pas ne mange pas* ») ;

- le soutien à l'économie agricole par tous les moyens visant à la développer et à supprimer l'écart entre la ville et la campagne ;

- l'éducation publique et gratuite des enfants en abolissant le travail des enfants dans les usines, mais en combinant l'éducation et l'instruction théoriques avec la pratique et la technique.

Par ces mesures de transition, on atteint une étape nouvelle de la société ; elle devient une association libre ; le libre développement de chacun devient la condition du libre développement de tous.

« *Les antagonismes de classes enfin disparus au cours du développement, toute la production étant concentrée dans les mains des individus associés, alors le pouvoir public perd son caractère politique.* » L'État, pouvoir organisé d'une classe, disparaît avec les classes. C'est alors le communisme proprement dit.

Les communistes doivent soumettre à une critique perpétuelle les idéologies qui naissent d'une certaine conscience du problème posé par l'histoire, mais tendent à dévier, à arrêter ou à faire revenir en arrière le mouvement. En particulier toutes les utopies, toutes les formes du « socialisme » petit-bourgeois ou réactionnaire (qui dès 1848 foisonnaient en Europe). Fondant leur action sur une analyse scientifique

de l'histoire, les communistes dégagent tout ce qui fait l'originalité, l'indépendance historique, le mouvement politique propre de la classe ouvrière. Dans leurs rapports avec les autres partis qui se réclament de cette classe ouvrière, ils font prévaloir les intérêts généraux et supérieurs du prolétariat dans son ensemble. « *Ils représentent toujours et partout les intérêts du mouvement total.* » Par conséquent, tout en se distinguant clairement des autres partis d'opposition, ils ne s'en séparent pas. Ils combattent à la fois pour les intérêts immédiats de la classe ouvrière et pour l'avenir du mouvement ; ils envisagent, dans chaque cas, dans chaque situation, dans chaque pays, les meilleurs moyens de parvenir à ces buts. Ils visent à rallier autour de l'avant-garde du prolétariat et des masses prolétariennes elles-mêmes — peu à peu éveillées à la conscience politique — les masses les plus larges, y compris des fractions de la classe dominante qui se détachent d'elle parce qu'elles comprennent que le prolétariat porte en lui l'avenir (notamment la partie des idéologues bourgeois parvenus à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique).

En résumé, « *les communistes appuient en tous pays tout mouvement révolutionnaire contre l'ordre social et politique existant* ». Dans tous ces mouvements, ils mettent en avant la question de la propriété — à quelque degré d'évolution qu'elle ait pu parvenir — comme question fondamentale du mouvement. Enfin les communistes « *travaillent à l'union et à l'entente des partis démocratiques de tous les pays* ».

D'après ce qui précède, que faut-il chercher dans le *Manifeste* de 1848 ?

Il faut éviter d'y chercher une doctrine achevée, des principes ou des axiomes dont il n'y aurait plus qu'à déduire les conséquences et qui s'appliqueraient automatiquement à toutes les circonstances historiques.

Il faut lire l'œuvre de Marx en marxiste, c'est-à-dire en homme pour qui il n'existe pas de vérités absolues et éternelles, c'est-à-dire métaphysiques et extérieures au devenir — mais des analyses momentanées, plus ou moins profondes, du mouvement et des lois objectives de ce devenir.

Le *Manifeste* fut une expression profonde du mouvement historique ; il en a dégagé l'orientation, l'essence : la marche

vers le communisme. La fin de la société bourgeoise est incluse dans la loi du devenir historique.

En formules puissantes et concises, Marx a montré et démontré ces faits historiques d'une incalculable importance : le prolétariat, sa structure sociale, sa mission historique, son indépendance politique, et par conséquent la possibilité d'une politique fondée sur cette indépendance par rapport à la bourgeoisie dominante.

Il ne faut pas chercher dans le *Manifeste* des anticipations sur ce que sera le communisme — ni des formules déterminant à l'avance les conditions de la nouvelle révolution.

Le *Manifeste* saisit et détermine le mouvement dans son essence profonde, mais en fonction des circonstances, des phénomènes historiques de l'année 1848 — et aussi en fonction de la pensée marxiste à cette époque, à ce stade de son développement.

Ceci signifie qu'il ne faut pas chercher dans le *Manifeste* ce qui ne s'y trouve pas et ne peut s'y trouver ; ce qui signifie encore qu'il ne faut jamais négliger d'éclairer les textes du *Manifeste* par les textes ultérieurs de Marx et d'Engels et de leurs continuateurs.

Doctrine du mouvement et doctrine en mouvement, le marxisme ne peut jamais être défini statiquement. Mais ceci ne signifie pas qu'on puisse l'interpréter à sa guise et « réviser » arbitrairement l'essentiel, l'acquis. Il faut le saisir *dans son mouvement*.

Le *Manifeste* donne les éléments de la stratégie politique de la classe ouvrière : ses buts lointains — les étapes intermédiaires et les moyens — les alliances — les ennemis politiques et idéologiques.

Le *Manifeste* ne contient pas les mots « *dictature du prolétariat* ». Cette expression apparaît dans une lettre à Weydemeyer, citée plus haut. Elle résulte de l'expérience des années révolutionnaires de 1848-1850. Marx a compris que le mouvement prévu et attendu devait comporter, ou plutôt aurait dû comporter, une discontinuité plus profonde qu'il ne l'avait d'abord envisagé ; et cela à cause de la lâcheté ou de la trahison, ou de la passivité des classes non prolétariennes — à cause également de la violence avec laquelle la bourgeoisie française, victorieuse de la royauté, s'était retournée contre

ses alliés prolétaires en juin 1848. Plus tard, la Commune de 1871 apportera de nouveaux éléments et de nouvelles précisions à la théorie de la dictature du prolétariat.

Le *Manifeste* n'analyse pas complètement la « crise révolutionnaire ». Cette notion elle-même reste encore peu différenciée. Elle comporte, encore assez confusément, des éléments divers, qui se trouvaient déjà dans les écrits antérieurs, à savoir :

a) La notion d'une *crise économique*, mettant « en question l'existence de la société bourgeoise ».

b) La notion d'une *crise sociale*, par suite de la concentration de plus en plus grande et de l'appauvrissement de plus en plus complet de la classe ouvrière.

c) La notion d'une *crise politique*, permettant le renversement du pouvoir bourgeois.

Les rapports entre ces différents éléments ne se révéleront dans toute leur complexité que par la suite : à la lumière des événements et aussi de l'approfondissement par Marx de sa propre théorie.

Le processus révolutionnaire n'apparaît pas encore, au moment du *Manifeste* et dans le *Manifeste*, avec tous ses problèmes et toute son ampleur. Tout en pensant que l'avènement du communisme dépend de conditions multiples et ne peut être que l'aboutissement d'une période historique, Marx semble penser que cet avènement est proche. Il semble imaginer, après la prise du pouvoir politique par le prolétariat, lors d'une crise européenne, une marche continue vers le communisme, sans arrêts, sans régressions momentanées. Il semble donc encore se représenter une période de « *révolution permanente* » consistant d'abord en une révolution politique, puis en une transformation sociale continue et rapide par le moyen de l'État politique ainsi conquis.

Seule l'étude du capitalisme, lorsqu'il aura rétabli la situation après l'ébranlement des années 48, permettra à Marx d'approfondir et de différencier ces notions fondamentales ; en particulier, il développera l'analyse de la crise économique dans le *Capital*. La ligne générale, l'essentiel du *Manifeste* restera, mais les affirmations qu'il contient dans ce cadre général seront par la suite revues et approfondies (non pas révisées !).

Il ne faut donc pas, en lisant le *Manifeste*, oublier qu'il précède de dix ans la *Critique de l'économie politique* et de quinze ans le tome I du *Capital*. Seul ce dernier ouvrage contient l'analyse et la connaissance scientifique du capitalisme : de sa structure, de son mouvement interne, de la situation du prolétariat, de ses possibilités politiques.

II

1848-1850

Marx arriva à Paris (mars 1848) en plein romantisme révolutionnaire, en pleine griserie. Les émigrés allemands, en particulier, organisaient une « *Légion* » ; ils se figuraient qu'à la seule apparition de la Légion révolutionnaire l'Allemagne se soulèverait d'un élan unanime contre ses oppresseurs.

Marx, froidement, rationnellement, s'éleva contre cette tentative ; on ne joue pas, pensait-il, avec la révolution ; les gestes romantiques, l'héroïsme de parade, intervenant arbitrairement dans la situation politique, l'embrouillent et la paralysent parce qu'ils permettent les manœuvres de l'ennemi. A l'appel de Marx, les communistes restèrent en dehors de la fameuse Légion. Marx les adjura de rester à Paris et d'y prendre place parmi les combattants de la nouvelle lutte qui lui paraissait inévitable. Sa froide raison indigna les hommes entraînés par leurs visions d'apocalypse. On l'appela « traître » et « lâche », et il dut rompre avec les organisations démocratiques allemandes, tout en gardant d'excellentes relations avec les démocrates français les plus avancés.

Le 1^{er} avril, la Légion quitta en grande pompe Paris, mais sans but précis, sans programme. Dès la première rencontre avec les troupes des princes allemands, elle fut anéantie.

Le même jour, la plupart des membres de la « *Ligue des Communistes* » quittèrent aussi Paris pour passer en Allemagne, sans bruit, isolément, mais avec un but et un programme : animer et diriger l'action révolutionnaire du peuple allemand.

Marx revint à Cologne ; Engels se dirigea vers le Wupperthal ; d'autres se fixèrent à Berlin, à Breslau, à Mayence. Partout ils s'efforcèrent de donner une impulsion nouvelle aux associations ouvrières existantes, d'en créer de nouvelles — et surtout d'*unir* les démocrates, les socialistes, les communistes, contre l'ennemi commun : le pouvoir féodal et militaire des princes.

La situation se trouvait singulièrement compliquée et aggravée par l'action folle de la Légion. Les réactionnaires avaient su l'utiliser et déclencher une immense panique. Les Allemands du Sud et de l'Ouest se voyaient déjà envahis ; leurs villes allaient être incendiées, leurs campagnes ravagées par les « *républicains* ». Le mot de « *république* » n'éveilla pendant quelque temps qu'un sentiment d'horreur, après avoir suscité au début de 48 un immense enthousiasme.

Républicains, socialistes, communistes, confondus dans une même réprobation, passèrent pour les ennemis du pays et du peuple. Les fausses nouvelles — sur la barbarie et la férocité des républicains — remplissaient la presse réactionnaire et trouvaient de l'écho jusque dans le prolétariat. Telles furent les conséquences d'une faute politique, due au romantisme révolutionnaire et aux illusions de gens courageux mais sans doctrine.

Marx, avec ses correspondants de Cologne — Gottschalk et Willich, — se mit énergiquement au travail pour redresser la situation.

L'« *Association ouvrière* » fondée par Gottschalk prit une ampleur et une influence considérables. En fin juin, l'Association comptait huit mille membres. Les réactionnaires de Cologne s'émurent : leur presse commença une violente campagne : « *Les ouvriers ne travaillent plus, ils traînent dans les réunions, battent leurs femmes et laissent mourir de faim les enfants...* » — « *La nuit, Gottschalk fait manœuvrer d'énormes troupes d'ouvriers, armés des fusils qu'Abd-el-Kader leur a fait parvenir...* » (Il est bon de rappeler, à tout propos, l'énorme bêtise des réactionnaires, et comment ils inventent d'invraisemblables histoires, que les leurs acceptent avec cette immense crédulité qui fut toujours un trait caractéristique des gens dépassés par l'Histoire. Cette crédulité se change vite en férocité... Bêtise et méchanceté se soutiennent fort bien !... Mais il faut comprendre aussi que tout « gauchisme » prête le flanc à ces ridicules calomnies !)

Le conflit éclata bientôt entre Marx et Gottschalk ; ce dernier voulait donner à l'Association des buts politiques immédiatement communistes et une orientation exclusivement prolétarienne. Il ne se contentait pas de soutenir sans discrimination toutes les revendications des ouvriers ; il

proposait le boycottage des élections à l'Assemblée nationale qui devait se réunir à Francfort. En proposant ce boycottage, Gottschalk était parfaitement conséquent avec lui-même ; il avait toujours refusé toute entente et même tout contact avec les organisations démocratiques. Il ne tenait aucun compte de la faiblesse du prolétariat en Allemagne.

En un mot, Gottschalk était « *gauchiste* ». Marx s'opposait plus particulièrement au boycottage des élections ; il y voyait une attitude très révolutionnaire *en apparence*, très réactionnaire *en réalité*. Elle laissait aux modérés et même aux réactionnaires tout le bénéfice de l'agitation politique légale au moment des élections. Gottschalk séparait le prolétariat de la bourgeoisie libérale et des petits-bourgeois démocrates ; plus encore : il isolait de la masse l'avant-garde ouvrière, qu'ainsi il vouait à l'échec.

Bientôt donc, Marx, fonda l'Association démocratique de Cologne, qui parvint à faire élire au Parlement un démocrate avancé. Disposant d'une organisation politique et d'un organe (*La Neue Rheinische Zeitung*, dont le n° 1 parut le 1^{er} juin 1848), Marx déclara dissoute la Ligue des Communistes.

L'Association ouvrière de Gottschalk engagea la lutte contre l'Association démocratique de Marx. Le prétexte fut bientôt trouvé. L'imprimeur de la *Neue Rheinische Zeitung* (qui n'avait d'ailleurs rien à voir avec Marx) ne payait pas ses ouvriers au tarif réclamé par l'Association ouvrière. Marx devint pour le journal de Gottschalk un oppresseur du prolétariat, un traître à la cause du peuple. Alors qu'Engels et Marx avaient réuni jusqu'à leur dernier sou pour publier la *Neue Rheinische Zeitung*, ils se virent accusés d'appartenir à l'aristocratie de l'argent !

Le journal s'intitulait : « *Organe de la démocratie* ». Pour éviter la rupture avec les libéraux, c'est-à-dire avec la bourgeoisie révolutionnaire, Marx et Engels évitaient de mettre l'accent sur les revendications spécifiquement prolétariennes.

« *Le prolétariat doit marcher avec la grande armée démocratique, à l'extrême pointe de l'aile gauche, mais en se gardant de rompre la liaison avec le gros de l'armée. Tant que la Bastille sera debout, les démocrates devraient rester unis : le prolétariat n'a pas le droit de s'isoler ; il doit, aussi dur que cela puisse paraître, repousser tout ce qui pourrait le séparer*

de ses alliés... » disait Marx, en fonction d'une analyse précise de la situation en Allemagne. Le prolétariat devait donc, selon Marx, rester l'allié de la bourgeoisie libérale, tant que celle-ci jouait un rôle révolutionnaire contre les féodaux. La situation des ouvriers allemands, à cet égard, se trouvait selon Marx très différente de celle des ouvriers français — puisqu'en France la Bastille était déjà prise ! D'une part, il soutenait dans son journal l'insurrection parisienne de juin, mais d'autre part il évitait en Allemagne tout acte et tout mot d'ordre qui auraient risqué de « *mettre en flèche* » le prolétariat allemand. Et cependant Marx ne négligeait aucune occasion d'élever la conscience des ouvriers allemands, afin qu'ils devinssent un jour capables de « *tourner contre la bourgeoisie les conditions politiques que la bourgeoisie instituerait en prenant le pouvoir* ». Dans les cadres généraux de la stratégie définie par le *Manifeste*, Marx donnait l'exemple d'une *tactique* très souple, très complexe, fondée sur une appréciation des forces en présence et des aspects multiples de la situation. Les intelligences dogmatiques, « *unilatérales* » — incapables de saisir le *mouvement*, — devaient à maintes reprises taxer d'incohérence ou de duplicité la tactique marxiste. Il est facile de voir que rien n'est plus cohérent, plus clair, que cette tactique, à une condition : que l'on assigne à la raison humaine la fonction de comprendre le *mouvement* et les *aspects contradictoires* du réel, et non pas la fonction d'affirmer et de répéter obstinément des principes abstraits. Avec Marx, les « *principes* » de la politique et de la stratégie, appliquée jusque-là *inconsciemment* par les grands hommes d'action, deviennent conscients et *concrets* ; ils s'élèvent à un niveau supérieur. La politique cesse précisément d'être un « *machiavélisme* » pour devenir une science, fondée sur la sociologie scientifique (économie et analyse des forces sociales).

S'il ménageait les bourgeois libéraux, Marx ne leur épargnait pas les critiques. Ils en avaient besoin. Dès septembre 1848, Engels écrivait que la révolution démocratique-bourgeoise s'engageait en Allemagne dans une « *morne impasse* ». La Prusse et l'Autriche demeuraient solides. La révolution n'arrivait pas à triompher du morcellement de l'Allemagne en petits États ; très peu de libéraux adoptaient le mot d'ordre simple et clair d'une « *République une et indivisible* ». Ils

proposaient toutes sortes de compromis entre la monarchie constitutionnelle centralisée et le fédéralisme. Enfin, la Russie tsariste, bastion de la réaction européenne, veillait, prête à intervenir. Marx et Engels étaient partisans d'une guerre contre la Russie, à la fois pour unifier le mouvement révolutionnaire allemand et pour abattre la puissance féodale du tsar. Ils considéraient une telle guerre comme progressive et révolutionnaire. En politique intérieure, ils restaient partisans d'un gouvernement de coalition, représentant toutes les nuances politiques des démocrates, des bourgeois libéraux aux communistes. Marx défendit ce point de vue devant un Congrès des démocrates rhénans (août 1848) ; à la même époque, il prononça devant l'Association démocratique de Vienne un discours sur un sujet qu'il devait bien des fois reprendre : travail salarié et capital.

Vers le mois de septembre, la situation commença à devenir critique. La réaction parvint à provoquer, à Cologne, des incidents entre les soldats et la population. Le roi de Prusse renvoya les ministres libéraux et prit comme chef du gouvernement un général réactionnaire. Le conflit entre le gouvernement et l'Assemblée nationale de Francfort risquait à tout instant d'éclater. Les ouvriers de Cologne, qui voulaient se battre, commencèrent à dresser les barricades ; cependant l'armée régulière cernait la ville, occupait les points stratégiques ; la garde civique (bourgeoise) hésitait ; les ouvriers avaient très peu d'armes. Marx se prononça contre l'insurrection, malgré les provocations des réactionnaires, les railleries de leur presse et l'indignation des ouvriers « gauchistes ». Tant que l'Allemagne ne se trouve pas mûre pour un soulèvement général, répétait Marx, il est absurde de sacrifier un détachement d'avant-garde de la démocratie !

En octobre, la Révolution démocratique éclata à Vienne. Malgré l'appel de Marx, les démocrates allemands ne comprirent pas que la révolution de Vienne devait être aussitôt appuyée dans toutes les villes allemandes. Incapables de voir assez loin et de briser — ne fût-ce qu'en pensée — le compartimentage de la vieille Allemagne féodale, les démocrates restaient prisonniers de petites questions locales. La bourgeoisie libérale et les petits-bourgeois allemands, avaient toutes sortes d'audaces philosophiques (comme le montrent

les mouvements « socialistes » idéalistes critiqués dans le *Manifeste*). Dès qu'il s'agissait de passer à l'action, et même de s'élever à une pensée politique concrète, ils hésitaient, ils fléchissaient. Incapables de concevoir que, s'il n'y avait pas une révolution *allemande*, il y aurait une longue, une interminable contre-révolution *allemande* (un long « bonapartisme » à l'échelle de la nation allemande), ils abandonnèrent les révolutionnaires viennois. Le 1^{er} novembre, les troupes de l'empereur d'Autriche rentrèrent à Vienne. Quelques jours plus tard, les soldats du roi de Prusse expulsèrent sans ménagements le Parlement de Berlin.

C'était le moment d'agir. Les démocrates se placèrent avec une dignité solennelle « *sur le terrain de la légalité* ». Marx, par contre, appela les Rhénans aux armes. Le 18 novembre, il demanda au Comité des démocrates rhénans à la fois la grève de l'impôt, la mobilisation, la constitution de Comités de salut public, l'épuration administrative. Mais l'agitation fut brisée par la nouvelle que les parlementaires, sans vouloir organiser la résistance, s'étaient laissé disperser...

« *Nous avons assisté à la lutte entre la vieille bureaucratie féodale et la société bourgeoise moderne — entre la société corporative et celle de la libre concurrence — entre la société basée sur la propriété foncière et la société industrielle — entre celle de la religion et celle de la science.* » Mais la bourgeoisie démocratique allemande avait trahi, par crainte du mouvement qu'elle devait déclencher pour accomplir sa mission et atteindre ses propres buts. Elle entrevoyait, après sa propre révolution, une autre révolution plus profonde. Les événements de France l'avaient fait trembler. Le retard relatif de l'Allemagne sur les grands pays industriels de ce temps, mais plus encore les faits politiques de 1848 expliquent cette trahison. Les libéraux n'avaient eu ni confiance dans le peuple, ni confiance en eux-mêmes. Ils avaient réduit le mouvement révolutionnaire à un projet à la fois machiavélique et grossier : s'emparer « légalement » des postes de direction administratifs. Laissant ainsi subsister la bureaucratie féodale, ils devaient échouer. Quant aux féodaux, ils avaient laissé faire les libéraux pendant un certain temps, pour canaliser et en même temps décourager le mouvement populaire. Leur heure venue, ils avaient congédié les libéraux qui — *objectivement*

et quelles que fussent leurs intentions et leurs personnalités — les avaient servis. La Révolution ne pouvait plus se faire en Allemagne que contre la bourgeoisie. (Cf. le discours de Marx devant les jurés, lors du procès des communistes de Cologne, 9 juillet 1849 — ainsi que *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, rédigé par Engels et signé par Marx.)

Cependant Marx maintenait l'idée que la révolution allemande serait « *républicaine et sociale* » et non pas prolétarienne et socialiste, encore moins communiste. Cette république sociale proclamerait le suffrage universel, briserait l'aristocratie féodale et financière, libérerait les paysans de toutes les charges féodales, favoriserait le développement de l'industrie, centraliserait le crédit par le moyen d'une banque d'État. Il ne serait encore question ni de l'abolition de la propriété privée des moyens de production, ni de la suppression des classes et antagonismes de classes. Cette révolution républicaine et sociale approfondirait, pousserait à son terme — sans les libéraux bourgeois et même contre eux — la révolution démocratique bourgeoise. Ce serait un État où les ouvriers et les paysans, les petits-bourgeois, les classes moyennes obtiendraient le maximum. Ainsi se créeraient les conditions d'un nouveau pas en avant : la démocratie socialiste.

Vers la fin de 1848, Marx mit l'accent, dans la *Neue Rheinische Zeitung* qui continuait à paraître, sur les revendications des ouvriers. A nouveau, il se tournait vers la France, espérant entendre le « chant du coq gaulois ». Son article du 1^{er} janvier 1849 se terminait par ces mots : « *Soulèvement de la classe ouvrière française, puis guerre mondiale, telles sont les perspectives pour 1849.* »

Cependant, il ne se prononçait pas pour des « *candidatures ouvrières* » indépendantes aux élections à la nouvelle Assemblée prussienne (instituée par la Constitution trompeusement libérale du 5 décembre 1848). S'il fallait déborder la bourgeoisie libérale et même rompre avec elle, il eût été désastreux de rompre avec les démocrates avancés petits-bourgeois, tout faibles et incertains qu'ils fussent. La tactique des communistes restait orientée vers une révolution politique (briser l'absolutisme, la bureaucratie, la réaction féodale, le pouvoir des hobereaux, des propriétaires fonciers, des barons de

finance) et non vers une transformation sociale immédiate. « *Anéantir l'État féodal* », ce mot d'ordre restait valable dans les conditions nouvelles créées par la trahison des bourgeois libéraux. Marx disait donc dans son journal, aux ouvriers : « *Souffrez dans la société qui crée par l'industrie les conditions d'une société nouvelle, plutôt que de revenir vers une société périmée.* »

A ce moment-là les « extrémistes » et Gottschalk tentèrent à nouveau de détruire l'ascendant de Marx sur les ouvriers. « *Pourquoi devrions-nous verser notre sang ? Devrions-nous, comme vous l'annoncez, monsieur le prédicateur, afin d'échapper à l'enfer médiéval, nous précipiter dans le purgatoire capitaliste pour parvenir plus tard au ciel nuageux de votre doctrine communiste ?* » répondit Gottschalk à Marx. C'était la question qu'avait posée Weitling ; c'était celle que Bakounine devait poser plus tard ; la réponse avait été déjà donnée par les extrémistes : « *prenons tout de suite le pouvoir ou allons nous coucher !* »

Cette lettre ouverte de Gottschalk à Karl Marx — publiée dans son journal — reste d'un grand intérêt parce qu'elle montre très bien la position de tous les extrémistes, « sectaires », gauchistes. Ils se disent ouvriers et prolétaires de cœur ; ils le sont sincèrement. Sincèrement, comme on l'a déjà remarqué à propos de Weitling, ils se méfient de l'abstraction ; il leur faut de la pratique, de l'immédiat. Ils ne comprennent pas et ne peuvent pas vraiment comprendre le marxisme.

« *Vous ne prenez pas au sérieux la libération des opprimés. La misère de l'ouvrier, la faim du pauvre n'ont pour vous qu'un intérêt scientifique* », poursuivait Gottschalk. Il exprimait clairement le point de vue de l'homme d'action immédiate pour qui toute abstraction doit se condamner, qu'elle soit scientifique ou métaphysique. Selon Gottschalk, peu importait au prolétariat que la société fût moyenâgeuse ou moderne, du moment qu'elle n'était pas communiste. Le prolétariat devait faire immédiatement sa révolution, instaurer le communisme par la révolution permanente.

L'association ouvrière se scinda en « gottschalkiens » et marxistes.

Cependant la réaction prussienne se raffermissait. En haut

lieu, on excitait les soldats contre les ouvriers, contre la presse démocratique, contre la *Neue Rheinische Zeitung* et Marx lui-même. Une fois, deux sous-officiers se présentèrent chez Marx, se disant insultés par un article. Marx les reçut, vêtu d'une robe de chambre dans la poche de laquelle il avait placé un revolver dont la crosse dépassait ostensiblement. Les soudards, qui avaient déjà tiré leurs sabres, se calmèrent aussitôt et se retirèrent fort discrètement.

En ce début 1849, la gauche démocratique s'était ressaisie. Sous l'influence d'éléments avancés, bien que non « gottschalkiens », la Ligue des Communistes se reconstitua contre l'avis de Marx ; mais il était trop simplement réaliste pour ne pas tenir compte de ce symptôme d'une orientation nouvelle et d'un mouvement plus avancé. Le 14 avril 1849, Marx et les « marxistes » quittèrent les associations démocratiques où ils reneontraient encore les libéraux. Ils convoquèrent pour le 6 mai un congrès des associations ouvrières rhénanes. De nouveau Marx adhéra à la Ligue des Communistes. C'était la rupture avec les démocrates. En mai 1849, la révolution allemande fit une suprême tentative. Dresde se souleva (on sait que Richard Wagner fut un des combattants), puis le Palatinat, le duché de Bade, les ouvriers rhénans d'Elberfeld. Le gouvernement prussien rassembla à Cologne ses troupes les plus sûres. Le 16 mai 1849, Marx reçut notification d'un arrêté d'expulsion. Le 18 mai parut, imprimé en rouge, le dernier numéro de la *Neue Rheinische Zeitung*. En première page, un poème de Freiligrath :

Auf der Lippe den Trotz und den zuckenden Hohn

In der Hand den blitzenden Degen

Noch in Sterbend rufend : die Rebellion!

So bin ich in Ehren erlegen...

(Aux lèvres le défi et le mépris palpitant, en mains l'étréscelante épée, criant jusque dans la mort : « Révolte ! » ainsi j'ai été vaincu dans l'honneur...)

Marx et Engels se dirigèrent vers l'Allemagne du Sud. A Francfort, la gauche de l'Assemblée nationale leur refusa d'appeler les troupes révolutionnaires du pays de Bade et du Palatinat. En pleine insurrection désespérée, les démocrates du Parlement se souciaient encore de rester dans la légalité. D'autre part, les chefs militaires de l'insurrection refusèrent

de suivre les conseils de Marx, de prendre l'offensive en direction de Francfort, de l'occuper et d'obliger l'Assemblée nationale à prendre la tête de l'insurrection. Les gens de Bade et du Palatinat faisaient la révolution à l'échelle du pays de Bade et du Palatinat !

Découragé, Marx revint à Paris, espérant trouver un appui auprès des démocrates français. Pendant ce temps, Engels entra comme officier dans l'armée badoise. Les « gottschalkiens » avaient exhorté les ouvriers à ne pas prendre les armes, sous prétexte que l'enjeu de la lutte ne les intéressait pas. Le « gauchisme » utopique, plus abstrait — avec ses prétentions immédiates — que la théorie de Marx, se transformait objectivement en trahison.

L'insurrection allemande fut écrasée, secteur par secteur, n'ayant pu réaliser son unité. Engels combattit jusqu'à la fin et se trouva refoulé en Suisse avec son unité, l'une des meilleures de l'armée révolutionnaire.

III

LA RÉACTION EUROPÉENNE

Marx se trouvait à Paris au moment précis où le corps expéditionnaire envoyé en Italie par le gouvernement français, sorti de la révolution de 1848, rétablissait à Rome le pouvoir absolu du pape et livrait les républicains à l'Inquisition !

Marx ne pouvait admettre que cette situation se stabilisât. Sa correspondance (lettre du 1^{er} août 1849 à Weydemeyer) montre qu'il croyait à un rebondissement du mouvement révolutionnaire. Nous avons vu précédemment (à propos du *Manifeste* de 1848) que la théorie de la crise révolutionnaire n'était pas à ce moment-là clairement et distinctement établie dans sa pensée. Il croyait à une crise économique et politique générale, permanente ou quasi permanente. Que Marx se soit trompé en 1849, c'est un fait. Il n'était pas infallible ; ceux qui tirent argument de ces erreurs pour reprocher aux marxistes une absurde « foi » en la pensée des grands théoriciens feraient mieux d'étudier avec les vrais marxistes comment et pourquoi ces grands théoriciens se sont trompés. L'erreur de Marx a eu un sens. C'est en réfléchissant sur elle, et sur l'ensemble des faits et des événements de ces années, que Marx a développé sa doctrine.

Il ne resta qu'un mois à Paris. Le 19 juillet, la police politique lui assigna une « résidence surveillée », Vannes (Morbihan). Marx préféra partir pour Londres, où il parvint le 29 août 1849.

Il prit tout de suite contact avec les anciens émigrés, avec les exilés nouveaux qui affluaient de tous les points de l'Europe dans la vieille Angleterre, encore profondément libérale (malgré la défaite politique récente des « chartistes »). Marx s'occupa activement du Comité de secours aux réfugiés ; enfin et surtout il reprit la direction de la « *Ligue des Communistes* ». En mars 1850 fut rédigée une importante circulaire, signée par le Comité central de la ligue (Marx, Engels, Bauer,

Ecarius, Pfänder, Schapper, etc.). Ce document montre un compromis entre Marx et les « gauchistes » représentés par Willich (ami de Gottschalk, mais qui avait participé à l'action et s'était distingué dans l'armée badoise).

Ce compromis s'établissait en fonction d'une analyse de la situation. Marx persistait dans son espoir d'une nouvelle et imminente montée de la vague révolutionnaire en Europe. Il annonçait pour 1850 une aggravation de la crise économique, donc de la crise politique. Les libéraux étant éliminés par leur trahison, restaient en scène, comme classes révolutionnaires, la petite-bourgeoisie et le prolétariat. « Tandis que

la petite-bourgeoisie démocratique veut faire aboutir la Révolution aussi rapidement que possible, notre tâche est de rendre la Révolution permanente, jusqu'à ce que toutes les classes plus ou moins possédantes soient écartées — jusqu'à ce que le gouvernement soit conquis par le prolétariat — jusqu'à ce que l'association des prolétaires (non seulement dans un pays, mais dans tous les pays du monde) ait suffisamment progressé pour faire cesser la concurrence entre prolétaires, jusqu'à ce que les forces productives les plus importantes soient concentrées entre les mains des prolétaires... »

Au cours du nouveau mouvement révolutionnaire, les ouvriers devaient, d'après ce document, s'organiser de façon indépendante. « A côté du nouveau gouvernement officiel, ils doivent créer leurs propres gouvernements ouvriers révolutionnaires, sous la forme de conseils, de présidences de communes, de clubs ou comités ouvriers, afin que les gouvernements démocratiques bourgeois perdent immédiatement tout moyen d'action sur les ouvriers, et soient aussitôt surveillés et menacés par des autorités derrière lesquelles se dresse toute la masse des ouvriers. »

Cette circulaire fut envoyée en mars 1850. En avril fut constituée « la Société universelle des Communistes révolutionnaires », extension de la Ligue (Marx avait reconnu, par son compromis avec les gauchistes, qu'il avait eu tort d'en prononcer de sa propre autorité la dissolution en 1848). Le premier article des statuts s'exprimait comme il suit : « Le but de l'association est la déchéance de toutes les classes privilégiées, en les soumettant à la dictature des prolétaires, en maintenant la révolution permanente jusqu'à la réalisation

du communisme, qui doit être la dernière forme de la famille humaine. » Les membres de la société juraient de faire disparaître par le « *principe de fraternité républicaine* » les divisions de nationalités. La Société prenait une forme conspirative et secrète !...

Marx conservait donc la thèse d'après laquelle la révolution « *permanente* » devait se dérouler suivant des phases historiquement déterminées par le développement des forces productives : d'abord la bourgeoisie démocratique « *radicale* » et les petits-bourgeois avancés, puis le prolétariat. Avec cette réserve importante, le compromis acceptait les positions des gauchistes, y compris la forme d'organisation...

Ces documents ont un intérêt considérable pour l'histoire de la pensée marxiste :

a) Ils prouvent que la théorie des crises n'était pas encore mise au point (ce qui ne fut accompli que dans les années suivantes, dans les travaux préparatoires au *Capital*). Ce qui a été dit plus haut à propos des œuvres économico-philosophiques et du *Manifeste* lui-même trouve ici sa claire et complète confirmation.

b) Crise permanente et révolution permanente furent deux notions solidaires et également erronées. Abandonnant l'une à la suite d'un approfondissement de la théorie, Marx devait logiquement abandonner l'autre.

On sait que le mot d'ordre « *révolution permanente* » est resté le principe dogmatique de certains « *gauchistes* ». Il est donc très important de remarquer que ce mot d'ordre ne fut lancé par Marx qu'à la suite d'une erreur d'analyse et d'un mauvais compromis avec les gauchistes, fondé sur cette erreur.

c) Le mot d'ordre « *dictature du prolétariat* » était-il aussi un mot d'ordre gauchiste, résultant de ce compromis ?

Cette thèse ne peut se soutenir dès que l'on suit le mouvement de la pensée de Marx. Lors de la lettre à Weydemeyer déjà citée, les espoirs de 1850 s'étaient effondrés ; Marx maintenait la notion de « *dictature du prolétariat* », il l'a reprise et développée après 1871 et l'expérience de la Commune de Paris. Il n'est donc pas question de la rejeter purement et simplement, comme une erreur politique.

En novembre 1850, dans la *Neue Rheinische Zeitung*,

revue d'économie politique, rédigée par Marx et publiée à Hambourg, parut un article qui annonçait une nouvelle période, une période de stabilité momentanée de la société bourgeoise.

« Avec cette prospérité générale, au sein de laquelle les forces productives de la société bourgeoise se développent..., il ne peut être question d'une véritable révolution ». Les luttes de classes et de partis dans le sein des classes dominantes ne peuvent donner l'occasion d'un mouvement révolutionnaire : « une nouvelle révolution n'est possible qu'à la suite d'une nouvelle crise », c'est-à-dire d'un conflit aggravé entre les forces productives et les formes capitalistes de production.

Marx, ayant constaté au cours de l'année 1850 la fin de la crise économique, reprenait dès lors pour les développer ses études *théoriques* sur le capital. Il renonçait aux perspectives révolutionnaires, *momentanément*.

Les « gauchistes » n'acceptèrent pas cette analyse. Pour eux, Marx abandonnait la révolution, au nom de spéculations vaines et d'abstractions théoriques. Pour Willich, comme pour Gottschalk, la révolution était une affaire d'agitation, de courage, de volonté, indépendante des conditions transitoires ; en dehors d'une période de crise comme dans une telle période, la société ne cessait pas de se diviser en oppresseurs et opprimés, en riches et en pauvres, en égoïstes et altruistes. Pourquoi faire dépendre l'action d'une analyse intellectuelle ? Blanqui cessait-il de tenter le coup de force contre les pouvoirs établis, du jour où cessait la crise économique ?

Ce fut alors que Marx écrivit son article (déjà cité) sur les « alchimistes de la Révolution ». Ces alchimistes, disait-il, « partagent le désordre mental et les idées fixes des alchimistes du temps jadis ». Les conspirateurs permanents veulent « anticiper sur le processus révolutionnaire, l'amener artificiellement jusqu'à la crise, improviser une révolution sans les conditions d'une révolution ». Que deviennent les sociétés secrètes des conspirateurs ? Des bureaux de recrutement pour la police...

A la Ligue des Communistes, Marx assignait une tâche principale pour la période qui s'ouvrait : la propagande théorique. Lui-même donna en 1850 et 1851 des cours d'économie politique.

« Il procédait avec méthode. Aussi brièvement que possible, il émettait une proposition qu'il commentait ensuite, en évitant les termes que les ouvriers n'eussent pu comprendre. Il encourageait les auditeurs à lui poser des questions. S'ils n'en posaient pas, il les interrogeait avec une telle habileté pédagogique que nulle lacune, nulle fausse interprétation ne lui échappait » (Liebknecht).

Le 15 septembre 1850, la rupture entre Marx et Willich s'accomplit. La Ligue se scinda en deux fractions. Marx prononça au cours de la discussion une allocution aussi impitoyable que son article sur les « alchimistes ».

« A la conception critique, la minorité substitue une conception idéaliste ; à la conception matérialiste, elle substitue un idéalisme. Au lieu des conditions réelles, elle considère la volonté comme le moteur de la Révolution. Nous disons aux ouvriers : vous traverserez quinze, vingt, cinquante ans de guerres civiles et de guerres internationales non seulement pour transformer les conditions, mais pour vous transformer vous-mêmes et vous rendre aptes au pouvoir politique. Vous leur dites, au contraire : il faut que nous prenions tout de suite le pouvoir ; ou bien allons nous coucher!... De même que les démocrates font du mot peuple une entité sacro-sainte, vous sanctifiez le mot prolétariat. »

Peu après cette scission, Marx cessa toute activité à la « Ligue des Communistes », non sans avoir obtenu la dissolution de la « Société universelle ».

Dès le début de l'année 1891, Marx et Engels se trouvaient à peu près isolés.

Cependant la police — principalement les émissaires et les indicateurs du gouvernement de Berlin — s'occupait beaucoup d'eux. Les policiers persistaient à confondre Marx avec les blanquistes, les conspirateurs. De faux documents le présentèrent comme un « terroriste » qui préparait un attentat contre la reine Victoria ! Il faillit être expulsé d'Angleterre.

Les amis de Willich, à Cologne, furent arrêtés en juin 1851. Après un procès « monstre », le jugement fut rendu le 12 novembre 1852. Marx, compromis dans l'accusation, avait fiévreusement travaillé avec sa femme et Engels à sa propre défense et à celle des autres accusés. Il put montrer la fausseté

de plusieurs documents prétendument accablants et obtenir l'acquiescement de quatre accusés : sept autres furent condamnés à des peines relativement légères.

Ce fut la fin de la « Ligue ». Marx savait qu'il serait plus utile à la classe ouvrière par des travaux théoriques que par une activité conspirative vouée à l'échec. Le temps des sociétés secrètes était fini ; le moment reviendrait bientôt de l'activité publique, légale ou illégale, mais largement politique. Il fallait s'armer de patience et attendre...

Cependant plus d'une épreuve douloureuse devait lui venir de ses anciens amis. Comme on le savait le beau-frère d'un ministre de Prusse, on l'accusa à Londres de s'être vendu à la réaction prussienne. Marx provoqua en duel le journaliste calomniateur ; celui-ci rétracta son accusation.

IV

LE 18 BRUMAIRE DE LOUIS BONAPARTE

La réaction triomphait sur le continent ; le coup d'État de Napoléon III fut le plus éclatant et le plus brutal symptôme de ce triomphe.

Marx répondit aussitôt par le plus brillant de ses ouvrages historiques et politiques : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Livre étincelant d'un humour que les années de maturité allégeaient et avivaient au lieu de l'appesantir. L'esprit s'allie avec l'analyse théorique ; le pamphlet politique contient aussi une explication — par la théorie marxiste — d'événements échappant à tout autre essai d'explication.

Dès les premières lignes, le *18 Brumaire de Louis Bonaparte* atteint le grand style — celui d'un homme en pleine possession de ses moyens, à la fois philosophe, historien, sociologue, économiste, homme politique et homme d'action :

« Hegel fait quelque part cette remarque que les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois ; il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce — Caussidière pour Danton, Louis Blanc pour Robespierre, la Montagne de 1848 à 1851 pour la Montagne de 1793 à 1795, le neveu pour l'oncle...

« Les hommes font leur propre histoire ; ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse très lourd sur le cerveau des vivants... Ils évoquent craintivement les esprits du passé, leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs estimates... Ainsi Luther prit le masque de l'apôtre Paul, la Révolution de 1789 à 1814 se drapa successivement dans le costume de la République romaine, puis dans celui de l'Empire... » (*18 Brumaire*, E. S. I., 1928, p. 22.)

En substance, ce livre analyse les conditions du *bonapartisme*, ce phénomène politique moderne d'une extrême importance (1).

Les libéraux emploient sans discernement les mots « césarisme », « dictature », « pouvoir personnel ». Ils ne déterminent pas les *contenus* historiques très différents que recèlent des formes apparemment et superficiellement semblables. Peut-on expliquer de la même façon le « pouvoir personnel » des césars romains, des monarques du XVIII^e siècle et de Napoléon I^{er} ? Quelle est la différence entre la « dictature » des Jacobins révolutionnaires et celle de Napoléon ? Les démocrates, historiens ou hommes politiques, ne se posent pas clairement ces problèmes ; tout se confond pour eux dans la notion du « pouvoir personnel ».

Or le bonapartisme a ses traits distinctifs, analysés par Marx dans son livre.

a) Il suppose d'abord une *crise révolutionnaire qui a avorté*.

Cette crise se développe en général dans les formes de la démocratie. En effet, c'est seulement dans la forme politique de la démocratie que les luttes (luttes de classes, luttes entre les différentes fractions de la classe ou des classes dominantes) peuvent atteindre toute leur ampleur. La démocratie approche ainsi, plus ou moins rapidement, d'un moment décisif. Ou bien elle s'approfondit révolutionnairement, et le pouvoir passe aux éléments les plus avancés (ce qui implique une transformation, et même un changement de sens dans la démocratie : à savoir que la classe dominante soit réduite à un rôle secondaire ou même au silence, par des moyens qui dépendent de l'intensité de la lutte). Ou bien, lors du moment décisif, l'aile marchante de la démocratie se trouve écrasée. Alors la réaction politique l'emporte. Mais cette réaction se trouve prise dans des contradictions ; venue au pouvoir dans la forme démocratique, mais par la violence, elle se méfie de la démocratie : elle « *cherche un homme* » qui, par son prestige et son autorité personnelle, saura imposer au peuple une

(1) Depuis lors, Engels (cf. *La Crise du logement*) a caractérisé le règne de Bismarck comme une variété du bonapartisme. On sait que le fascisme et l'hitlérisme ont eu plus d'un point commun avec ce phénomène politique.

politique conservatrice dont le peuple ne veut plus, et que cependant il a été incapable de rejeter.

Ainsi, en février 1848, profitant d'une crise politique de la monarchie constitutionnelle, les républicains ont pris le pouvoir. Aussitôt les démocrates avancés et le prolétariat socialiste ont voulu développer dans un sens social la démocratie politique. Devant la résistance de plus en plus âpre de la bourgeoisie libérale venue au pouvoir, ces éléments avancés ont voulu tenter une deuxième révolution et se sont laissés accabler en juin par leurs alliés de la veille. Inquiets, embarrassés de leur propre victoire, les bourgeois libéraux ont suscité, ou permis, l'ascension foudroyante du petit Napoléon, le « *prince-président* ». Qu'avait-il pour lui ? son nom ! Quelle était son œuvre politique ? une brochure démagogique sur l'« *extinction du paupérisme* », faite de vagues promesses, de déclamations philanthropiques et « socialistes »...

b) Dans son effort pour garder et consolider le pouvoir, la réaction politique se trouve donc réclamer l'appui d'éléments douteux : militaires, ambitieux, aventuriers, déclassés de toutes sortes (y compris ceux qui sortent du « *Lumpen-prolétariat* » ou « *prolétariat en haillons* », comme dit Marx, et qui sont prêts à se vendre pour toutes les basses besognes, police, marchandage, provocation).

Ces éléments douteux débordent rapidement la classe dominante. Ayant détruit la partie vivante et animée de l'organisme démocratique, comment résisterait-elle ?

C'est dire que « réaction » et « bonapartisme » ne sont pas des termes équivalents. La réaction est une dictature de classe — de classe économiquement dominante et socialement conservatrice — sur les classes économiquement dominées. Dans le bonapartisme, le pouvoir passe en partie ou totalement aux mains des « déclassés », des aventuriers, sortis de la dissolution et de la décadence des classes en présence (y compris le prolétariat, qui a lui aussi ses produits de décomposition). Débordés par la situation qu'ils ont eux-mêmes créée, les « hommes d'ordre » se voient congédiés brutalement par les éléments de désordre ; et c'est alors la dictature policière et militaire, et la ruée vers les places et les honneurs des personnages les plus douteux (comme ce Morny qui joua un si grand rôle dans le coup d'État). Les masses, qui ne veulent

pas se sacrifier pour le salut des réactionnaires, laissent faire...

c) Est-ce à dire que la classe dominante se trouve évincée ? que l'État cesse d'être celui de la classe dominante ? que le bonapartisme n'est pas le triomphe de l'ordre bourgeois et du capitalisme ?

Non. Il se passe dans l'État des phénomènes assez compliqués. L'État constitué et pour ainsi dire « secrété » par la classe dominante en fonction de ses besoins, a cependant tendance à *paraître* au-dessus des classes, de façon à se présenter comme un arbitre impartial ; et même il a tendance à être *en un sens* au-dessus des classes, au-dessus de la société tout entière, comme un pouvoir distinct des « influences » économiques, sans que d'ailleurs il puisse véritablement et complètement s'en détacher. Dans le bonapartisme, cette tendance se renforce. Les déclassés et les aventuriers s'emparent de la bureaucratie existante ; ils occupent tous les postes, en créent de nouveaux, qu'ils distribuent comme pourboires à leurs séides. Sans cesser d'être l'État aménagé par la classe dominante, l'État bonapartiste s'en rend indépendant en apparence et même — *en un sens limité* — effectivement : les gens issus de la classe dominante se trouvent partiellement évincés au profit des aventuriers déclassés.

d) Ceci permet au nouveau pouvoir une énorme *démagogie*.

Il en a besoin ; il en vit. Pour se justifier devant le peuple, il a besoin d'idéologies, de processus, de mensonges.

Il semble indépendant de la classe jusqu'alors dominante — alors qu'il signifie seulement l'*entrée dans la classe dominante des aventuriers* qui se trouvaient jusque-là en marge ! Alors le coup d'État passe pour une révolution. Les flibustiers arrivant au pouvoir annoncent le règne de l'honnêteté, et les mystificateurs celui de la loyauté. Les aigrefins promettent l'ordre ; et ils s'installent effectivement dans l'ordre établi. On prophétise le bonheur, la prospérité, la paix (« *L'Empire c'est la paix !* ») et comme les promesses ne coûtent rien, on annonce aussi l'extinction du paupérisme, le socialisme, tout ce qu'on trouve de plus séduisant pour les masses... L'État, truqué de plus en plus profondément, donne aux crédules et aux niais l'apparence de l'État national et social — expression effective d'une communauté enfin retrouvée — alors qu'il devient de plus en plus une force de contrainte et d'op-

pression qui pèse du dehors et d'en haut sur toute la société.

e) Le bonapartisme est donc un régime sans bases réelles et profondes.

Le pouvoir de Napoléon I^{er} avait un certain fondement dans la nécessité de défendre militairement les conquêtes de la Révolution et surtout les biens nouvellement acquis par les paysans au détriment des propriétaires ; mais le pouvoir de Napoléon III était littéralement sans base, suspendu à la seule violence étatique !

Malgré cela, le régime bonapartiste ne s'écroule pas spontanément. Il traîne, il dure. Il emploie tous les moyens, notamment les aventures militaires. Lorsque enfin il s'effondre, on s'aperçoit que personne, sauf les « profiteurs », n'était pour lui. Et cependant c'est un régime tenace, tracassier, dangereux pour la nation, pour le peuple, pour l'avenir qu'il compromet...

Ce bref raccourci, trop bref, sec et froid, résume le *18 Brumaire*, bien que l'on risque toujours de laisser échapper quelques aspects de ces problèmes. Il en trahit la richesse ; il rend mal la passion qui l'anime, la lucidité généreuse, la profondeur et le caractère toujours actuel de cet écrit...

Il ne put paraître que parce qu'un obscur ouvrier donna à Weydemeyer toutes ses économies pour en payer l'impression.

V

DE 1852 A LA “ CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE ”

Les années qui suivirent furent parmi les plus pénibles de la vie de Karl Marx.

Les questions de politique internationale passaient au premier plan. Intrigues, aventures avaient le champ libre. Marx les suivit de près et publia pendant des années, dans la *New York Tribune*, des articles — son principal gagne-pain — qui analysaient presque au jour le jour la situation internationale. L'analyse de Marx lui permettait de suivre et d'élucider les démarches obscures de la diplomatie secrète. Ainsi, au moment de la guerre contre la Russie (1853), il acquit la conviction que le dirigeant de la politique anglaise, Lord Palmerston, négociait secrètement avec le gouvernement tsariste et que même il lui était depuis longtemps acquis (lettre à Engels, novembre 1863). Palmerston conduisait la guerre avec lenteur ; il ne la prenait pas au sérieux ; il voulait rabattre les prétentions tsaristes sur Constantinople, mais éviter d'ébranler le gouvernement le plus réactionnaire de l'Europe. Les articles de Marx eurent un grand retentissement et furent reproduits par la presse libérale lors d'une campagne contre la diplomatie secrète.

D'août 1851 à novembre 1852, la *New York Tribune* publia 18 articles sur *Révolution et contre-révolution en Allemagne* ; signés de Marx, ils étaient en réalité d'Engels.

Ces articles, payés d'une à deux livres sterling, n'empêchèrent pas la misère. Marx et sa famille furent expulsés de leur logement, obligés de s'installer — à sept — dans deux petites pièces du quartier le plus misérable de Londres, le Soho. Les épidémies sévissaient, plus terribles que partout ailleurs. Trois des enfants moururent... Si Engels ne l'avait pas aidé, Marx et les siens seraient morts de faim. Engels entra comme simple employé dans la filature de son père, à Manchester, et dès lors envoya à son ami une grande partie de ses

appointements. Il y eut des jours où Marx ne put sortir parce que ses habits se trouvaient engagés chez un prêteur.

Cependant, il eut la ténacité et l'énergie de poursuivre ses travaux économiques. Certes, les difficultés de toutes sortes retardèrent de plusieurs années la parution du *Capital*. Elles ne purent cependant empêcher Marx de dépouiller une énorme documentation et de mettre peu à peu au point sa théorie.

Il serait, semble-t-il, faux de mettre sur le compte des seules difficultés matérielles ce retard. En avril 1851, Marx pensait se mettre à la rédaction de son grand ouvrage. Il lui suffirait, croyait-il, de quelques semaines pour achever le dévonillement du « fatras économique ». Ironiquement, il rappelait à Weydemeyer que les braves démocrates, « pour qui la lumière vient d'en haut », n'ont pas à se donner tant de peines : « *Tout est réellement simple* », répétait toujours le vaillant Willieh. Or Marx s'apercevait de plus en plus que rien n'est simple — ou plus exactement que la simplicité ne se trouve jamais que dans les apparences, qui cachent la complexité de la vie, plus prodigieuse, plus riche encore qu'il ne l'avait pensé !

La rédaction de l'œuvre fut remise, semaine par semaine, année par année. Après avoir cru l'achever dès 1851, il la laissa même parfois de côté, pour ne la reprendre qu'en 1857. Pourquoi ? — Sans aucun doute parce que cette année fut une année de *crise économique* !

Marx s'était trouvé devant un problème. Après la crise économique et politique de 1848, la société bourgeoise s'était raffermie. *Politiquement*, la classe dominante avait rétabli sa situation, avec l'aide des réactionnaires les plus noirs et des déclassés les plus corrompus. *Économiquement* (chemins de fer, etc.), l'enrichissement de la bourgeoisie avait visiblement consolidé sa domination. La crise de 1848 n'avait été ni une crise permanente, ni une crise finale du régime. Comment cela était-il possible ? Il fallait en conclure que les lois internes de ce régime étaient plus complexes que ne l'avait d'abord pensé Marx — ou, plus précisément, qu'il avait des *lois internes*. En particulier, comment la bourgeoisie peut-elle retrouver la prospérité après une période de crise profonde ? Après cette période de ruine générale, à qui peut-elle vendre ses produits ? Comment le système se remet-il en marche ?

Il semble qu'entre 1850 et 1857 Marx n'ait pu résoudre ces problèmes. Pour les aborder victorieusement, il lui fallait des *faits* nouveaux et une *méthode*. Les faits furent apportés par la crise de 1857-1859. La méthode fut, clairement et distinctement reprise, la méthode *dialectique* de Hegel, profondément transformée. De la rencontre entre les faits et la méthode, sortit la théorie de la *plus-value*, clé de l'économie politique, de l'histoire et de la sociologie scientifiques du *Capital* ; elle apparaît pour la première fois en 1859 dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Ce qui fait de l'année 1859 une année décisive dans la pensée de Marx et la formation du matérialisme dialectique...

Ce ne peut être par hasard qu'en ces années-là Marx ait redécouvert la *méthode dialectique comme telle*. On se souvient que *Misère de la philosophie* condamnait globalement l'hégélianisme ; que l'aliénation de l'homme et les contradictions n'apparaissent guère, dans les œuvres de cette époque, que comme des *faits* empiriquement constatables. Or la correspondance de Marx et d'Engels montre qu'à partir de 1857 Marx rend à la dialectique en tant que *méthode* la première place. La méthode rationnelle diffère de la constatation empirique en ce qu'elle considère les faits comme des *phénomènes*, qu'il faut *analyser* pour découvrir en eux, mais sous le voile de l'*apparence*, des lois internes. La simple constatation empirique ne suffit pas ; la science doit aller plus profondément que le fait immédiat et donné, pour saisir sa loi. L'analyse exige une *méthode*, expression suprême de la raison. Les deux premiers principes de la méthode — qui se dégage alors pour Marx de l'enveloppe métaphysique et idéaliste qu'elle revêtait encore chez Hegel, sont :

a) Ne pas *séparer* les différents aspects d'un fait, les différents éléments d'un tout. Saisir ce tout dans l'*« action réciproque »* de ses éléments, en évitant de le briser par la pensée, de négliger certains côtés de la question, de rompre les *relations* ; au contraire, comprendre ces relations toujours dans l'ensemble et le mouvement de cet ensemble.

b) Plus particulièrement, ne pas séparer les aspects *contradictaires* d'un même fait ou d'un même tout ; au contraire, bien comprendre que ces aspects contradictoires existent seulement par leur action réciproque, dans le *conflit* qui les

oppose au sein de l'ensemble dont ils font partie et qui détermine le mouvement de cet ensemble. (Sans contradictions, sans conflits, comment et pourquoi y aurait-il *mouvement* ? Ce qui n'est pas contradictoire reste en repos, soit équilibre, soit stagnation !)

La préface du *Capital* consacrera cette rénovation de la dialectique hégélienne, en insistant sur un point important : la méthode rationnelle ne se sépare pas elle-même du « contenu » des faits auxquels on l'applique. Elle ne permet pas de construire, dans la tête du philosophe, par un effort abstrait (spéculatif et métaphysique) ces faits ; elle n'a de sens que par les faits eux-mêmes, comme méthode d'analyse du concret.

Ainsi, la contradiction hégélienne est bien la « source de toute dialectique » (*Capital*, I), mais la méthode marxiste n'est plus celle de Hegel, car elle est matérialiste ; elle débarrasse la dialectique hégélienne de sa forme spéculative, abstraite, idéaliste ; elle l'applique aux faits, au contenu donné dans la nature et l'histoire. La méthode elle-même ne vient pas de l'esprit pur ; elle se formule à partir de l'expérience humaine et à un certain moment du développement social ; elle *reflète* ce développement — développement naturel, objectif, d'abord inconscient ou conscient de soi dans des formes idéologiques illusoires, mais qui à un certain moment, dans certaines conditions historiques, devient pleinement conscient de soi.

« Ma méthode dialectique n'est pas seulement différente par ses fondements de la méthode hégélienne ; elle en est directement l'inverse. Pour Hegel, le processus de pensée lui-même — qu'il transforme sous le nom d'Idée, en un sujet absolu — devient le créateur de la réalité qui n'est que sa manifestation extérieure. Chez moi, au contraire, les idées ne sont rien d'autre que les choses matérielles transposées et traduites dans la tête des hommes... »

La mystification que subit la dialectique dans les mains de Hegel ne l'empêche nullement d'avoir pour la première fois « exposé ses formes générales de développement d'une manière complète et consciente ». Cependant chez Hegel, continue Marx, « elle se tient debout sur la tête ». C'est-à-dire que le mouvement réel des faits, dans la nature et dans l'his-

toire, est renversé puisqu'il est rattaché à l'Idée et qu'ainsi le concret se trouve mis sous une forme abstraite. Pour retrouver le concret dans son mouvement, pour que la méthode dialectique devienne l'expression de ce concret et donne au savant le pouvoir de pénétrer ce concret, il faut d'abord « retourner » la dialectique hégélienne, la remettre sur ses pieds et « découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique ».

Dans sa forme mystique, la dialectique fut à la mode avec l'hégélianisme. Par contre : *« dans sa forme rationnelle, elle devient un scandale et une abomination pour la bourgeoisie et ses porte-parole doctrinaires, parce que, dans la compréhension positive des choses existantes, elle implique du même coup la compréhension de leur négation, de leur disparition nécessaire — parce qu'elle conçoit toutes les formes dans leur mouvement, donc par leur côté éphémère — parce qu'elle ne s'en laisse imposer par rien, parce qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire... »*

« Le mouvement contradictoire de la société capitaliste devient perceptible au bourgeois de la manière la plus frappante dans le mouvement cyclique et périodique que suit l'industrie moderne et dont le point culminant est la crise générale... » (Préface au *Capital*, 2^e édit.). Ainsi maniée, la méthode dialectique donne le « pouvoir d'abstraction » qui, dans la science de la société, joue le rôle du microscope ou des réactifs chimiques dans les sciences de la nature. Seule cette analyse, qui paraît subtile au profane, atteint la structure interne, mouvante et contradictoire, du réel.

La méthode dialectique qui se définit ainsi se rattache donc expressément au réel, au développement naturel et concret ; elle n'en est que l'expression et la connaissance ; elle élève cette conscience — elle-même conditionnée — au rang d'*instrument rationnel*, mais sans la séparer du contenu, des faits concrets.

On pressent donc ici le rapport fondamental qui unit le matérialisme historique et la méthode dialectique revue et corrigée par Marx.

C'est pourquoi le moment où Marx prit conscience de sa méthode fut aussi celui où il exprima avec la plus grande netteté le matérialisme historique ; rappelons ici ce texte déjà partiellement cité :

« Le premier travail que j'entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la Philosophie du droit de Hegel... Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques — ainsi que les formes de l'État — ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la soi-disant évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielles, dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, embrasse le tout sous le nom de « société civile », mais que l'anatomie de la société civile est à chercher dans l'économie politique... Le résultat général auquel j'arrivai et lequel, une fois acquis, me servit de fil conducteur dans mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement donné de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle sur quoi s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. A un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent les entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins lentement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel des conditions de production économiques — qu'on peut constater fidèlement à l'aide des sciences de la nature — et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles

les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout. Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, pas plus on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi : il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production... Esquissés à grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être désignés comme autant d'époques progressives de la formation sociale économique. »

Le rapport du matérialisme historique à la méthode dialectique retrouvée et rectifiée (« remise sur ses pieds ») par Marx en 1859 s'esquisse donc comme il suit :

Le mouvement historique, en tant que processus naturel et comme tout processus naturel, se déroule à travers des contradictions. La contradiction est réelle : c'est une loi de la nature. Sans contradictions, point de mouvement, pas de changement ; que ce soit dans la nature ou l'histoire, la contradiction est la loi *interne* de tout changement. Nature et histoire relèvent donc des mêmes lois fondamentales.

Marx se préoccupe seulement de trouver la *loi* des phénomènes qu'il étudie, et surtout, essentiellement, « la loi de leur changement, de leur développement, la loi de leur passage d'une forme à un autre ». Il envisage donc le devenir économique et social comme un processus naturel, comme un enchaînement naturel de faits historiques, soumis à des lois naturelles, c'est-à-dire indépendantes de la volonté, de la conscience des hommes (mais qui, lorsqu'elles sont *connues*, permettent à la volonté et à la conscience de les maîtriser, de prendre la direction des faits et du devenir historique). C'est ainsi que Marx montre, en même temps que la nécessité de la structure sociale actuelle (la société bourgeoise), la nécessité de sa fin ; et, en même temps encore, la possibilité et la nécessité historique d'une autre organisation économique et sociale (cf. la Postface de Marx à la deuxième édition du *Capital*).

Arrêtons-nous un moment sur ce point important.

Car les économistes et historiens bourgeois, comme aussi les sociologues, ont cherché des lois ou des « déterminismes ». Parfois ils ont cru les découvrir ; et, plus souvent, de nos jours,

cette recherche ayant d'après eux échoué, ils se réfugient dans l'« indéterminisme », ou bien considèrent la société et l'histoire comme affectées de quelque absurdité ou irrationalité constitutives...

Marx s'est exprimé avec la plus grande clarté sur ce point. Entre sa pensée et celle des théoriciens bourgeois qui s'occupent des réalités sociales, il y a une divergence radicale. La pensée des théoriciens de la bourgeoisie (mis à part jusqu'à un certain point les grands économistes classiques et quelques grands historiens) est marquée, au point de vue *méthodologique*, par la logique formelle prise isolément et par la métaphysique. Ils n'ont su tenir compte ni des découvertes de la philosophie, ni des conquêtes de la science de la nature (ni, bien entendu, des aspirations sociales des peuples et des masses).

Rappelons que Marx (et Engels) a connu et étudié, pour en tenir compte, les découvertes de Darwin sur l'évolution biologique, — celles sur la conservation et la transformation de l'énergie, — celles enfin, les premières, sur la cellule vivante. On ne peut comprendre la formation du matérialisme dialectique, dans les années décisives, en faisant abstraction de cet élément, en particulier de la publication par Darwin de son *Origine des espèces* (1859).

Ou bien les économistes, historiens et sociologues transportent dans l'étude de la réalité humaine, telles quelles, des lois physiques particulières (par exemple, des lois mécaniques). Ou bien ils détachent complètement les lois de l'histoire de celles de la nature.

Ils s'avèrent incapables de saisir à la fois l'unité, l'ensemble, la totalité (du réel et du savoir) et la spécificité des domaines, des époques historiques, des formations économiques et sociales.

D'une façon générale, en premier lieu, ils ne comprennent pas les lois comme lois du *devenir*. Ils s'imaginent les lois de la société — et celles de la nature — comme des lois immuables, éternelles, extérieures au temps et indépendantes de son influence.

Lorsqu'ils disent que les rapports et lois de la société capitaliste sont *naturels*, cela veut dire pour eux qu'ils sont conformes à la nature éternelle et immuable de l'homme. On divise

ainsi en deux parts les institutions et les rapports sociaux : les uns sont factices — les autres « naturels ». Comme par hasard, ce sont les rapports et institutions de la société bourgeoise dont on découvre la conformité à la nature et à ses lois. La « nature » se conçoit donc métaphysiquement : les lois de l'histoire et de la société se déduiraient d'une entité extra-historique et supra-sociale. Rien de plus commode. On procède comme les théologiens, qui divisent les religions en deux groupes : les autres, factices, et la leur, émanation ou révélation de Dieu. Il y a eu une histoire, qui a supprimé les institutions factices après les avoir réalisées ; et cette histoire s'arrête à la société bourgeoise.

En second lieu, ces idéologues sont incapables de concevoir la réalité des contradictions ; et, plus encore, que les contradictions obéissent à des lois (que *seules* des contradictions aient des lois !). Pour eux, comme pour les vieux logiciens antérieurs à Hegel, toute contradiction n'est qu'absurdité. Et la loi s'identifie pour eux à un ordre éternel, à une harmonie qu'elle impose aux phénomènes humains. Ou ordre (celui de la bourgeoisie) et harmonie (définitive), ou désordre et absurdité.

Ainsi la pensée de ces idéologues glisse insensiblement (parfois consciemment, parfois « sincèrement ») de l'étude des faits à l'apologie pure et simple de la société bourgeoise. Leur idéologie devient une simple superstructure de la société bourgeoise, destinée à maintenir la structure, la « base ». En particulier, en ce qui concerne l'économie politique, le développement de la société bourgeoise elle-même, la fin de sa lutte contre la société féodale (et la critique bourgeoise de cette société), la croissance du prolétariat et sa lutte de classe ont « sonné le glas » de la recherche scientifique objective, dans les cadres de la bourgeoisie et de la pensée bourgeoise. Les économistes, comme les historiens et les sociologues, s'efforcent de justifier cette société, en épaississant les apparences qui cachent les faits essentiels (les rapports sociaux, les classes et l'exploitation d'une classe par une autre).

La loi économique-historique, pour Marx, est bien une loi naturelle ; mais toute loi, dans la nature et la société, est une loi *dialectique* (objectivement), une loi du devenir et des contradictions dans le devenir.

Dans l'histoire comme dans la nature, il y a des « domaines » ou des sphères distincts, des époques, des périodes, des « structures » différentes. Il y a donc des lois *spécifiques*. Par exemple l'analyse du mode de production capitaliste montre qu'il est un « régime », un mode de production « historiquement déterminé de façon spécifique », avec une certaine base correspondant à un niveau déterminé des forces productives et de leurs formes de développement. C'est précisément ce caractère spécifique qui le rend historique et transitoire. Il a ses lois spécifiques, qu'étudie *Le Capital*. Mais ces lois sont les lois de son devenir, de ses contradictions *spécifiques*. Et ce sont ses contradictions qui lui donnent ses lois, par exemple la loi de la valeur (enveloppant le lien dialectique entre la valeur d'échange et la valeur d'usage, avec les formes spécifiques elles-mêmes qu'il prend au cours du développement historique du capitalisme, de sa période commerciale à sa crise générale).

Les lois *spécifiques*, dans une « sphère » (domaine, période, régime ou « structurc ») déterminée, ne se séparent donc pas des lois *universelles* du devenir qui sont les lois *objectives* (au sens approfondi du terme) de la dialectique. Le relatif ne se sépare pas de l'absolu, le moment ou l'élément de la totalité.

Reprenons les notions ou catégories fondamentales du matérialisme historique, et montrons avec Marx leur lien dialectique.

La méthode objective, concrètement employée, commence par écarter certains points de vue qui paraissent justifiés et objectifs, mais en réalité sont limités et n'atteignent pas l'*essentiel*. Il semble correct et objectif, concret et réel, de commencer par l'étude de la population (qui est effectivement le « sujet » de toute l'activité sociale). Et cependant la population n'est qu'une abstraction, et une abstraction qui ne mène pas vers le concret et l'essentiel, si on laisse de côté les *classes* dont elle se compose. Étudierons-nous les classes ? Mais les classes elles-mêmes (notons bien ces considérations développées par Marx dans son *Introduction à la Critique de l'économie politique*) restent des abstractions vides si nous négligeons les rapports sociaux de production et les forces productives. Il faut donc, pour connaître les classes dans un mode de production, analyser les éléments sur lesquels elles

reposent : le capital, le salariat, par exemple — ce qui suppose l'échange et la valeur d'échange, les prix, la division du travail avec son histoire...

« Si donc je commençais par la population, ce serait une représentation chaotique. » La véritable méthode objective atteint, par l'analyse, des catégories ou notions abstraites, éloignées du concret en apparence, mais qui, en réalité, sont les « déterminations simples » enveloppées dans le concret. La science se trouve donc devant le faux concret, à écarter, — devant l'abstraction vide, à éliminer — et enfin devant la véritable abstraction, pleine, riche, *objective*. Et de là elle revient méthodologiquement vers le concret. Le savant qui emploie la dialectique objective reviendra vers le concret. Il refera le chemin en sens inverse. Il retrouvera la population, « mais cette fois non plus avec la représentation chaotique d'un tout, mais avec une riche totalité de déterminations ». (Soulignons cet emploi de la notion ou catégorie universelle de *totalité*.)

Toute vie sociale (ou pratique sociale) comporte deux éléments ou aspects intimement liés, que seule l'analyse isole pour mieux déterminer leur lien interne : les rapports des hommes avec la nature — les rapports des hommes entre eux. Marx nomme *forces productives*, nous le savons déjà, le premier ensemble de rapports. A l'analyse, ce pouvoir pratique des hommes vivant en société sur la nature comporte lui-même plusieurs éléments : les données de la nature (le sol, sa fertilité naturelle ou déjà conquise par l'homme, les ressources de la flore et de la faune, etc.) — les techniques et instruments, leur mise en œuvre, l'organisation du travail et sa division technique. L'étude des forces productives ressort au moins partiellement des sciences de la nature proprement dites (géographie, physique et chimie, etc.).

Quant aux rapports des hommes entre eux, ils se relient étroitement aux forces productives ; ils en dépendent ; ils sont déterminés par elles. Comment séparer la division *sociale* du travail de sa division *technique* ?

Et cependant les rapports sociaux de production ne coïncident pas avec les forces productives. S'ils coïncidaient, s'ils s'identifiaient, nous n'aurions pas de mouvement *dialectique*. La correspondance *nécessaire* entre les rapports de production

et les forces productives serait permanente, perpétuelle. L'économie politique serait régie par des lois non *dialectiques* : par des « harmonies économiques ». Ou encore l'économie politique serait en dehors de l'histoire et du devenir — et l'histoire, si on en admettait une, surajoutée du dehors à l'économique et à ses lois.

Historiquement, les rapports de production, qui d'une part *correspondent* aux forces productives et à leur degré de développement, tendent *d'autre part* à s'en éloigner, différer d'elles, entrer en contradiction avec elles. Ainsi, de la division technique du travail sort la différence des travaux matériels et intellectuels, des fonctions d'exécution pratique et de direction ou d'administration, etc. La différence s'accroît *nécessairement* et devient opposition, contradiction latente, puis contradiction profonde et antagonisme. Les *classes* se forment dans le devenir historique des rapports de production. Elles comportent l'opposition des classes dominantes et des classes exploitées, économiquement. Et cela dans un processus d'une prodigieuse complexité.

Le mode de production est donc caractérisé par la *classe dominante* à un certain moment de l'histoire, dans des rapports de production déterminés, sur une base déterminée, à un niveau déterminé des forces productives. Marx et les marxistes parlèrent donc du mode de production esclavagiste, féodal ou capitaliste (ou encore du « régime », ou encore de la « structure »).

Le terme « mode de production » désigne l'ensemble ou la *totalité* de ces deux éléments : les forces productives, les rapports de production. Il s'agit d'une « totalité » dialectique, puisque l'analyse montre à *la fois* l'unité des éléments et leurs contradictions.

Ainsi la *formation économique-sociale* est un processus historique, celui du développement de la société et de l'homme, de la civilisation prise dans sa totalité. De ce développement, les forces productives sont l'élément actif, mobile, essentiellement : celui qui entraîne des changements dans les rapports de production et le mode de production, dans la « structure sociale ».

La loi fondamentale découverte par Marx, la loi de correspondance *nécessaire* entre les rapports de production et les

forces productives doit se comprendre *dialectiquement*, et non pas logiquement ou métaphysiquement. C'est-à-dire que l'accord *nécessaire* s'oppose à une tendance perpétuelle au désaccord ; l'unité se rétablit dans la contradiction, après une lutte, en résolvant la contradiction. Il ne s'agit pas d'une unité ou d'une nécessité *logiques*, mais d'une unité et d'une nécessité *dialectiques*. (Cette confusion, d'une extrême gravité quant à ses conséquences théoriques et pratiques, est constamment faite par les marxistes dans des exposés sur ces points fondamentaux.)

Reprenons le texte de Marx précédemment cité. Tant que les contradictions entre les rapports sociaux et le mode de production restent latentes, à l'état virtuel pour ainsi dire, la société reste à l'intérieur d'un mode de production déterminé. Elle change, mais sans que ce changement produise une discontinuité, une rupture, un bond qualitatif. Dans ce cadre relativement stable, les rapports de production s'expriment en rapports de propriété ; et la classe dominante (dont ces rapports de propriété ne font que formuler juridiquement la domination) produit, en fonction de circonstances historiques prodigieusement complexes, les « superstructures » juridiques, politiques, religieuses, artistiques, idéologiques, qui correspondent à la base sur laquelle elle établit sa domination. Les superstructures correspondent donc d'une part (et en même temps) à la base, aux forces productives et rapports de production, et aux exigences de la classe dominante, qui veut établir, ou consolider, ou maintenir sa domination. Ainsi s'instaurent les « régimes » politiques, les formes de l'État ; les idéologies plus ou moins vastes et efficaces.

Et, cependant, cet immense labeur qui construit sur la « base » des édifices plus ou moins magnifiques ne peut arrêter l'histoire. Les forces productives s'accroissent, invisiblement ou visiblement, à la suite de découvertes techniques ou scientifiques, de *connaissances* (qui ne font pas partie de la superstructure, mais *reflètent* objectivement la réalité matérielle, pratique, et, de plus, contribuent non pas à maintenir les superstructures et la base, mais à ébranler les superstructures en modifiant la base).

Vient un moment où la contradiction s'approfondit, puis éclate, entre les rapports de production et les forces produc-

tives, entre les superstructures et la base (qui s'est plus ou moins modifiée).

Alors, comme dit Marx, les rapports de production qui sortirent des forces productives matérielles comme étant leur forme sociale, ces rapports de production en deviennent les entraves. Avec ce changement de la base, la superstructure est bouleversée.

A travers les superstructures, les idées et idéologies, les hommes réels, vivants, sociaux, prennent — plus ou moins vite — conscience des contradictions fondamentales, celles qui minent la base de la société existante. Ils prennent conscience des *problèmes* que pose la vie elle-même (la vie sociale, la pratique sociale). Les formes de conscience, à tout moment de l'histoire, mais surtout aux moments de *crise* (d'un régime, d'une « structure », d'un mode de production), ne peuvent se comprendre hors des contradictions de la vie matérielle et des conflits entre forces productives et rapports de production. Il s'agit de *résoudre* les problèmes, ou au contraire d'empêcher la solution *objective* de se faire jour et de frayer son chemin, celle qui rétablirait l'unité et la correspondance *nécessaires* entre forces productives et rapports de production.

C'est dire que la conscience et les idées ne sont jamais *inactives*. Au contraire. D'une manière perpétuelle (et perpétuellement mouvante), mais surtout aux moments de transformation, les idées vont pratiquement dans tel ou tel sens : soit dans le sens indiqué par la solution concrète des problèmes posés — soit en sens contraire. Soit dans le sens de l'histoire, c'est-à-dire du devenir, de la *tendance objective*, du mouvement qui traverse les contradictions et tend vers la solution — soit à contre-courant.

La crise n'intervient que lorsque sont développés toutes les forces productives qui peuvent contenir des rapports déterminés de production. De plus, les *problèmes* humains sont eux-mêmes posés par les contradictions réelles et concrètes.

« *C'est pourquoi, dit Marx, l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre* », car le problème ne se pose que là où les conditions objectives de sa solution apparaissent déjà. Tout problème consistant en une contradiction objective, la solution s'y esquisse déjà objectivement. (Et c'est encore un des sens de l'*objectivité approfondie*.)

Le mouvement de la conscience est impliqué, enveloppé dans celui des forces productives et de la base ; mais il n'est pas une « efflorescence » ; il *reflète* activement, en y contribuant, en s'y insérant comme une réalité active, le devenir dialectique.

Mais, dans la superstructure comme dans la base, ce devenir est contradictoire. C'est-à-dire que, dans les idées et idéologies elles-mêmes, l'analyse discernera un double mouvement. Dans un sens, certaines *idées* refléteront plus ou moins objectivement les problèmes, les solutions, le devenir, la réalité mouvante. Elle tendront ainsi, directement ou non, à rétablir la cohérence et l'accord entre la base et la superstructure, et à l'intérieur de la base elle-même. D'autres idées, au contraire, iront dans un tout autre sens : aggraver les désaccords et contradictions, les dissimuler, cacher la réalité, consolider par des mystifications plus ou moins conscientes et vastes les superstructures, institutions et idéologies de classe. Ce seront encore des « reflets » mais mutilés, travestis par rapport à la réalité objective (pratique, sociale et naturelle) ; ce seront des reflets de la classe dominante ou déclinante, de ses aspirations, de ses illusions de classe.

La méthode dialectique reconnaît le rôle fondamental des contradictions dans toute réalité changeante et vivante ; armée de cette connaissance, la pensée s'applique *méthodiquement* à retrouver les contradictions réelles au lieu de décréter à l'avance que toute contradiction n'est qu'illusion ou absurdité. Elle s'applique donc méthodiquement à déterminer les *rappports* de tous les éléments et aspects de la réalité, au lieu de les envisager séparément. En isolant les êtres, en les considérant les uns en dehors des autres, il est clair que leurs luttes et leurs contradictions profondes cessent d'être comprises, puisque toute lutte est un rapport et que, selon la dialectique, les rapports les plus profonds et les plus intimes sont des conflits ou comportent un conflit. Enfin, la méthode dialectique s'efforce de saisir le mouvement de toute chose, à partir de la racine de ce mouvement, et dans sa *tendance* profonde.

Pour éclairer ces idées au moyen d'exemples simples déjà précédemment employés : le continent et la mer, le fleuve et la vallée, ne peuvent être envisagés l'un sans l'autre, l'un en

dehors de l'autre ; leur lutte incessante détermine le tracé du rivage ou des berges ; cette lutte physique — l'un rongant l'autre, et l'autre résistant — est essentielle dans la réalité, donc dans la compréhension de la réalité. Elle est un rapport profond, *interne*, sans lequel on ne peut rien comprendre. Il en va de même pour l'homme et la femme, pour le prolétariat et la bourgeoisie, etc., etc... La difficulté vient de ce qu'il semble au premier abord difficile d'admettre que le *conflit* (la contradiction) comporte une unité ; et cependant point de fleuve sans vallée, point de vallée sans fleuve, etc. Il faut ainsi bien remarquer que, dans leur lutte même, les êtres en conflit n'ont pas de frontières absolues, de démarcations tranchées : le rivage de la mer, les berges du fleuve sont indécis, changeants... De même la vie et la mort, ces contradictoires suprêmes, toujours en lutte acharnée, mais toujours passant l'un en l'autre sans démarcation absolue. Impossible de vivre sans tuer d'autres êtres vivants ; et chaque vivant va vers sa mort et meurt un peu à chaque instant du seul fait qu'il change et vicillit...

La dialectique peut donc commencer par constater *empiriquement* les contradictions comme des faits ; mais ensuite elle doit atteindre l'essence profonde cachée vers les faits ; ainsi elle élève cette constatation au niveau d'une méthode *rationnelle* plus souple, plus large, que les anciennes méthodes scientifiques.

Il est remarquable que Marx, au moment précis où il retrouvait explicitement la dialectique et déterminait (dans ses grandes lignes) son rapport avec le matérialisme historique précédemment découvert, entrevoyait son application à toutes les réalités.

Voici sur ces points importants un texte peu connu de cette époque, dans lequel Marx a résumé de façon condensée et profonde ses découvertes :

« Production, moyens de production et rapports de production et rapports de distribution. Formes de l'État et de la propriété dans leur rapport avec les rapports de production et de distribution — Rapports juridiques. Rapports familiaux.

« Nota bene. — En ce qui concerne les points qui doivent être mentionnés ici et qui ne doivent pas être omis :

« 1. La guerre se développe plus tôt que la paix (il y aurait

à exposer) : comment par la guerre et dans les armées, etc., certains rapports économiques comme le travail salarié, la machinerie, etc., (sont) développés plus tôt qu'à l'intérieur de la société bourgeoise. Également, le rapport de la productivité et des moyens de communication est particulièrement visible dans l'armée.

« 2. Rapport de l'histoire idéaliste jusqu'à ce jour avec l'histoire réaliste. Notamment la prétendue histoire de la civilisation, la vieille histoire de la religion et des États.

« A l'occasion, on peut dire quelque chose des différentes manières dont on a jusqu'ici écrit l'histoire. Manière soi-disant objective. Subjective. (Morale et autre) — Philosophie.

« 3. Faits secondaires et tertiaires (1) — En général des rapports de productions dérivés, transmis, non primitifs. Ici (c'est) l'entrée en jeu des rapports internationaux (à traiter).

« 4. Sur le matérialisme de cette conception — Rapport avec le matérialisme naturaliste.

« 5. Dialectique des concepts — Force productive (moyens de production) et rapports de production ; dialectique dont les limites sont à déterminer et qui ne supprime pas la distinction réelle.

« 6. Le rapport inégal entre le développement de la production matérielle avec, par exemple, la production artistique. En général, le concept du progrès ne doit pas être conçu avec l'abstraction habituelle. Dans l'art, etc., cette disproportion n'est pas encore si importante, ni si difficile à saisir que dans les rapports pratiques sociaux eux-mêmes, par exemple le rapport de la culture des États-Unis avec celle de l'Europe. Le point proprement difficile qui est à discuter ici est celui de savoir comment les rapports de production ont, comme rapports juridiques, un développement inégal (?). Par exemple le rapport du droit romain privé (c'est moins vrai

(1) Saisissons l'occasion de répéter que certains idéologues ont gagné une gloire (provisoire) en vulgarisant, en déformant, en retournant contre le marxisme certaines idées de Marx. M. Colin Clark a largement utilisé la distinction ici faite par Marx, et qui prend dans *Le Capital* un sens précis (les secteurs de production).

dans le droit criminel et le droit public) avec la production romaine.

« 7. Cette conception apparaît comme un développement nécessaire. Mais justification du hasard. *Varia*. (La liberté et autre chose encore.) (Influence des moyens de communication.) L'histoire universelle n'apparaît pas toujours à proprement parler dans l'histoire comme résultat de l'histoire universelle.

« 8. Le point de départ (est) naturellement (à prendre) dans la détermination naturelle : subjectif et objectif, tribus, races, etc...

« Dans l'art, on sait que des périodes de floraison déterminées ne sont aucunement en rapport avec le développement général de la société, ni par conséquent avec la base matérielle. l'ossature, pour ainsi dire, de l'organisation sociale. Par exemple, les Grecs comparés avec les modernes ou Shakespeare — En ce qui concerne certaines formes d'art, par exemple l'épopée, on admet qu'elles ne peuvent être produites sous leur forme classique, faisant époque dans le monde, dès que la production artistique comme telle apparaît ; donc que, dans le domaine de l'art lui-même, certaines manifestations importantes ne sont possibles qu'à un degré inférieur du développement de l'art — Si cela est vrai du rapport des différentes formes d'art dans le domaine de l'art lui-même, il est moins étonnant qu'il en soit de même du rapport du domaine total de l'art avec le développement général de la société — La difficulté consiste seulement à exprimer en général ces contradictions — Dès qu'elles sont spécifiées, elles s'expliquent. Prenons par exemple le rapport de l'art grec, puis de l'art shakespearien avec le présent. On sait que la mythologie grecque n'était pas seulement l'arsenal de l'art grec, mais aussi son terrain. La conception de la nature et des biens sociaux, qui est au fond de l'imagination grecque et, par suite, de (l'art) grec, est-elle possible avec les machines automatiques, les chemins de fer, les locomotives et le télégraphe électrique ? Qu'est-ce que Vulcain auprès de Roberts et Co, Jupiter auprès du paratonnerre et Hermès en face du Crédit Mobilier ? Toute mythologie dompte, domine et façonne les forces de la nature dans l'imagination et par l'imagination, elle disparaît donc quand ces forces sont réellement dominées — Que devient

Fama auprès de Printing House Square ? L'art grec suppose la mythologie grecque, c'est-à-dire la nature et la forme de la société déjà façonnées d'une manière inconsciemment artistique par la fantaisie populaire. Ce sont là ses matériaux. Non pas une mythologie quelconque, ni une élaboration inconsciemment artistique quelconque de la nature. (Cela comprend tout ce qui est objet, donc aussi la société.) La mythologie égyptienne ne pouvait être le terrain, ou le sein maternel de l'art grec. Mais en tout cas (il fallait) une mythologie. En aucun cas par conséquent l'art grec ne pouvait naître dans un développement social qui exclût tout rapport mythologique avec la nature, tout rapport producteur de mythologie avec elle, qui demandât à l'artiste une imagination indépendante de la mythologie.

« D'un autre côté : Achille est-il possible avec la poudre et le plomb ? ou, en général, l'Iliade est-elle possible avec la presse et la machine à imprimer ? Les chants et les légendes et la muse ne disparaissent-ils pas nécessairement avec la typographie ? Est-ce que les conditions nécessaires de la poésie épique ne disparaissent pas ?

« Mais la difficulté ne consiste pas à comprendre que l'art grec et l'épopée soient liées à certaines formes du développement social — La difficulté consiste (à comprendre) qu'ils puissent encore nous fournir des satisfactions esthétiques et soient considérées à certains égards comme norme et comme modèle inaccessible.

« Un homme ne peut redevenir enfant sans tomber en enfance — Mais ne se réjouit-il pas de la naïveté de l'enfant et ne doit-il pas lui-même aspirer à un niveau supérieur, à reproduire sa vérité, est-ce que dans la nature enfantine le caractère propre de chaque époque ne revit pas dans sa vérité naturelle ? Pourquoi l'enfance sociale de l'humanité, à son plus beau développement, n'exercerait-elle pas un attrait éternel, comme une phase qui ne reviendra jamais ? Il y a des enfants mal élevés et des enfants trop vieux pour leur âge. Beaucoup de peuples anciens appartiennent à cette catégorie. Les Grecs étaient des enfants normaux — L'attrait que leur art a pour nous n'est pas en contradiction avec le faible développement de la société où il a grandi. Il est plutôt son résultat, il est plutôt lié indissolublement au fait que les conditions

sociales inachevées où cet art est né et où il pouvait seulement naître, ne reviendront jamais. »

Ce texte présente donc le plan d'une œuvre qui n'a jamais été écrite et qui eût appliqué la méthode de Marx aux domaines les plus complexes, les plus éloignés de l'économie politique. Ceci dit, abordons l'étude du *Capital*. Il n'est pas question de donner ici dans tous ses détails cette analyse de la société capitaliste (dont la traduction française comporte 22 volumes, soit 14 pour *Le Capital* proprement dit et 8 pour l'*Histoire des doctrines économiques* qui devait être la dernière partie du *Capital*). Nous allons seulement déterminer les notions essentielles.

TROISIÈME PARTIE

“ LE CAPITAL ”

ANALYSE DU CAPITAL

Et d'abord, en quoi consiste fondamentalement la vie économique dans le capitalisme (c'est-à-dire en laissant de côté, par abstraction méthodologique, les structures sociales extérieures à lui et antérieures) ? En *échanges*. Suivant une remarque précédemment faite (à propos de Proudhon), tout échange de marchandises — ou de « services » comme disent souvent les économistes — implique une *équivalence*. Si quelqu'un échange un sac de blé contre un mètre de toile, ou contre une pièce de monnaie, ou contre un billet de banque, il est bien entendu que le sac de blé « vaut » le mètre de toile ou la quantité d'argent contre lesquels il s'échange ; s'il ne les valait pas, l'échange serait irrégulier, illégal ; l'une des parties serait « volée ». De même s'il s'agit d'échanges de « services » : si quelqu'un emploie un ouvrier, il lui paie tant d'heures de travail, et il est bien entendu que ces heures de travail « valent » ce que l'employeur donne en échange.

La vie économique se présente donc comme un immense système d'équivalences, comme une immense circulation de choses équivalentes. (Y compris les « services » et le « travail », considérés par conséquent comme des choses, et sur le même plan que les choses telles que les marchandises, l'argent, etc.).

Et c'est bien ainsi que l'ont caractérisée dès le début, et même de plus en plus fortement, les économistes non marxistes, non dialecticiens par conséquent...

Or la vie économique *ne peut se réduire à un échange d'équivalences*.

Supposons qu'il en soit ainsi ; l'ensemble des marchandises produites pendant un certain temps impliquera le paiement d'une certaine somme v de salaires, ainsi que pour les entrepreneurs (capitalistes) la réalisation d'un certain profit (que nous appelons, ou verra pourquoi, pv , c'est-à-dire plus-value). Dans l'hypothèse des échanges d'équivalences, v et pv sont rigoureusement égaux à la part de chacun des participants au produit global e ; v a payé à sa valeur le travail ; pv a

payé à sa valeur l'initiative du capitaliste, ou le fait qu'il a « économié » les capitaux investis dans l'entreprise, ou le fait qu'il possède déjà l'outillage mis en action ou encore son travail de direction, c'est-à-dire en un mot tout ce que les économistes vulgaires appellent les « services » rendus par le capitaliste. On a donc exactement $e = v + pv$. Donc toute marchandise produite doit trouver des gens pour l'acheter, disposant des moyens de paiement nécessaires. Les capitalistes achèteront leur part de e pour la somme pv — les salariés leur part pour la somme v . La vie économique apparaît dans cette hypothèse comme un ensemble *harmonieux* ; sa loi semble une loi économique aussi belle et simple que possible, aussi dépourvue de contradictions que possible : des choses économiquement identiques (équivalentes) circulent ou s'échangent *automatiquement* les unes contre les autres.

S'il en est ainsi, *les crises de surproduction sont impossibles*. Si par hasard une surproduction momentanée se manifeste, ce ne peut être qu'un phénomène passager, « anormal », dû par exemple à une initiative politique malencontreuse qui a empêché le fonctionnement *naturel* de la loi économique. Aussi, la grande règle pour cette économie « vulgaire » fut-elle la non-intervention dans les faits économiques. Que l'État, que les intérêts particuliers capables de troubler les faits économiques « normaux » s'abstiennent ; et le jeu naturel de la loi économique rétablira l'équilibre interne et naturel de l'économie capitaliste, son harmonie naturelle et éternelle. Après les phénomènes « anormaux » et exceptionnels, comme les guerres, qu'on laisse l'harmonie se retrouver. Tout au plus l'État peut-il et doit-il intervenir en ce sens, pour aider le rétablissement du « normal » et contrecarrer ceux qui pourraient avoir quelque intérêt à la prolongation de l'anormal.

Cette théorie, observe Marx, est contestable, non tant à cause de telle ou telle crise économique (car les économistes vulgaires arrivent plus ou moins clairement à expliquer chacune d'elles comme un fait « anormal »), mais à cause de la *régularité des crises*. Leur *périodicité*, leur retour tous les 8 à 10 ans, montre qu'il y a là un phénomène *normal*, soumis à des lois. Pour expliquer les crises cycliques, il faut qu'il y ait dans la vie économique autre chose qu'un vaste système harmonieux d'équivalences.

Il faut que l'échange des équivalents dans le capitalisme industriel soit une *apparence*, sous laquelle se cache quelque chose de plus profond et de *contradictoire*.

D'ailleurs, si l'on réfléchit à cette première énigme du capitalisme industriel — les crises périodiques, — le *profit* vient en ajouter une autre, de première importance.

Le profit ne peut naître de l'échange lui-même, puisque nous supposons qu'il fait circuler des équivalences.

Si le commerçant ou l'industriel réalisaient du profit en vendant plus cher ce qu'ils ont acheté moins cher, le profit serait un simple vol. Mais cette explication tombe, du fait que les acheteurs sont aussi des vendeurs et qu'ils perdraient en tant qu'acheteurs ce qu'ils ont gagné en tant que vendeurs. Donc le profit ne peut être expliqué ni par l'échange des produits à leur valeur — ni par des accrocs à cette loi, qui seraient comme une escroquerie permanente au profit des capitalistes.

Mais les fluctuations de l'offre et de la demande n'expliqueraient-elles pas suffisamment la possibilité, pour ceux qui savent « profiter » d'une hausse, de réaliser un profit ? — Mais on admet ainsi que ces fluctuations débordent la loi d'équivalence ; le prix d'une marchandise ne dépend alors que des circonstances et non point d'une « valeur » déterminée ; l'on peut expliquer le profit, mais en abandonnant toute loi : le système apparaît alors comme une vaste et absurde « foire d'empoigne » — ce qu'il n'est pas, et ne peut pas être, puisqu'il fonctionne « normalement », c'est-à-dire qu'il a des lois internes. En voulant expliquer ainsi le profit capitaliste, on introduit déjà dans le capitalisme la contradiction et la lutte, sous la forme dérisoire et insoutenable de l'absurdité permanente... En réalité, les prix de chaque marchandise, et les fluctuations déterminées par l'offre et la demande oscillent entre certaines limites. Le prix moyen d'une marchandise est à peu près connu d'avance, montre Marx, après les grands économistes classiques, et c'est lui qui détermine la demande puisqu'il n'est pas déterminé par elle.

Dira-t-on avec certains économistes que le profit récompense le travail du capitaliste — ou son abstinence, c'est-à-dire le fait qu'il n'a pas consommé son capital et l'a au contraire investi et risqué dans la production ?

Mais l'expérience montre que beaucoup de capitalistes réalisent d'autant plus de profits qu'ils travaillent moins. D'autre part, l'« abstinence » du capitaliste s'identifie avec sa soif de profits nouveaux. Il y aurait beaucoup à dire sur la tendance des économistes à idéaliser en le baptisant de noms moraux (comme « abstinence ») le profit. La part de son capital que le capitaliste peut consommer et celle qu'il peut investir sont au surplus déterminées par des facteurs indépendants de sa volonté : la situation de son affaire et des affaires en général, l'état du marché, etc. Enfin, une abstinence ne crée rien. Harpagon aussi « s'abstenait » et ne « consommait » point son capital...

Peut-être le profit viendrait-il de ce que le capitaliste possède des machines, de l'outillage ? En un sens, c'est certain. Le capitaliste n'arrive à réaliser un profit qu'en vendant des marchandises produites au moyen d'un outillage qu'il possède, dans lequel il a investi ses capitaux, et qu'il use au cours de la production. Mais en quel sens l'outillage intervient-il dans cette production ? En soi, les machines sont inertes ; elles ne sont que le produit d'un travail passé. Pour les employer, il faut un travail vivant. N'est-ce pas parce qu'elles permettent d'employer ce travail vivant qu'elles rapportent du profit ? Marx établit minutieusement que seule l'*usure* de la machine passe, avec une rigoureuse *équivalence*, dans la valeur du produit. (En termes capitalistes : l'amortissement figure dans les frais de production.) Donc cet emploi de la machine ne possède aucunement le pouvoir magique de créer de la valeur et du profit.

L'énigme reste entière. C'est là, selon Marx, le « *mystère social* » qui se cache sous les apparences simples et harmonieuses de la vie économique. Pour expliquer le profit, la surproduction, les crises, il faut pénétrer sous le voile des apparences, atteindre l'*essence* du capitalisme, dévoiler ses secrets, mettre à jour ses contradictions et ses lois complexes et profondes. La *méthode dialectique* est donc indispensable pour parvenir à la connaissance du capitalisme. En effet, pour expliquer ces faits, il faut et il suffit que les échanges d'équivalences recouvrent et dissimulent des échanges de non-équivalents — que des choses en un sens ou sous un aspect égales soient par ailleurs inégales. Seule la méthode diallec-

tique peut admettre et découvrir ces contradictions dans le réel économique, historique, social...

Mais reportons-nous à ce qui fut énoncé précédemment. La *valeur* d'une marchandise se détermine objectivement par la *quantité de travail social moyen* qu'elle représente. En simplifiant à l'extrême : si un premier cordonnier met 10 heures à confectionner une paire de chaussures, et si un deuxième met 20 heures, la paire vaudra 15 heures de travail social moyen ; la monnaie, l'argent — dont la valeur est, elle aussi, déterminée par son coût de production, c'est-à-dire par la quantité de travail social moyen nécessaire pour l'extraire, le transporter, le façonner — est l'équivalent général de toutes les marchandises.

En d'autres termes, le plus simple échange nous montre une égalisation de deux réalités en soi inégales. Les travaux des deux cordonniers, et plus encore ceux des maçons, des menuisiers, etc., sont inégaux *qualitativement*. Pour que les produits s'échangent, il faut et il suffit que les objets divers, résultats matériels des travaux différenciés, deviennent équivalents sous un certain aspect. Cet aspect nécessairement *quantitatif*, qui s'abstrait et se détache des produits dans l'échange, n'est autre que le *temps de travail*. Sous cet aspect ils deviennent comparables, commensurables. Il s'opère dans l'échange une confrontation — sous la pression de la concurrence — donc une péréquation des temps de travail exigés par les innombrables produits. L'utilité, la rareté, les désirs psychologiques des consommateurs, l'offre et la demande ont une certaine efficacité ; mais ils agissent sur les prix, non sur les valeurs.

Une telle opération n'a rien d'exceptionnel. Dès la plus simple numération, on abstrait des objets un aspect quantitatif qui permet de les comparer. En énumérant : « *deux pierres, deux moutons, deux villages* », on applique par une abstraction légitime le même nom de nombre à des réalités très diverses. Seulement il y a une différence profonde entre l'abstraction « *marchandise* » et l'abstraction « *nombre* ». Celle-ci est effectuée consciemment, intentionnellement, par la pensée de ceux qui apprennent à compter ou qui savent compter. Tandis que l'abstraction « *marchandise, valeur d'échange* » s'effectue sans le contrôle de la conscience claire

des intéressés, en dehors de leur volonté, par conséquent comme un processus naturel et objectif ; elle s'effectue sur le marché, sous la pression de la concurrence, c'est-à-dire sous l'emprise de forces sociales *étrangères* à la conscience et à la volonté des individus.

Dès la fin du communisme primitif et de la communauté patriarcale — avec les progrès de la technique, de la productivité du travail, de sa division — les individus se sont vus obligés d'« *aliéner* » les produits d'une activité elle-même parcellaire. Instruments et produits devenant propriété individuelle, l'acte social — l'échange — ne pouvait s'accomplir que par la vente ou « *aliénation* » des produits. L'activité sociale, c'est-à-dire le travail de l'ensemble social, entre en contradiction avec l'activité privée, parcellaire, bornée, de chaque individu. Cette contradiction, cette aliénation générale, se sont traduits par le fait que l'activité sociale — le marché, l'offre et la demande, la concurrence, la distribution du travail social aux individus par la ruine des moins doués ou des moins bien placés dans les hasards de la concurrence — se déroule hors des individus, à leur profit, ou à leur désavantage selon des circonstances imprévisibles. On retrouve ici le lien entre la théorie philosophique de l'aliénation et la théorie économique des « *fétiches* ». Sont des *fétiches*, pour Marx, ces entités économiques sociales auxquelles on attribue couramment une réalité extérieure aux êtres humains, alors qu'il s'agit seulement de produits humains qui ont échappé à la conscience et à la volonté des hommes. Dans la *marchandise*, dans l'*argent* (solidaires de la division du travail, de la propriété privée et de l'échange), l'activité humaine s'est nécessairement *aliénée*. Leurs propres produits sont devenus pour les êtres humains des fétiches — tel l'or — qu'ils adorent, auxquels ils attribuent une puissance autonome, et qui dès lors ont en un sens effectivement cette puissance. Les fétiches peuplent d'illusions singulières ce monde de l'apparence économique sociale auquel nous avons déjà fait allusion. Ainsi il semble que de l'argent s'échange contre de l'argent, ou de l'argent contre des choses qui « valent » de l'argent. Alors qu'en vérité l'échange fait passer de main en main du travail humain incorporé dans des produits humains, et cela selon certains rapports historiques et sociaux

qui constituent la *structure* de toute société différenciée. Les fétiches masquent et revêtent d'une apparence le fait fondamental que ce sont des hommes qui agissent, qui façonnent le monde, qui font l'histoire, en développant leur puissance sociale d'action sur le monde.

Adam Smith, Ricardo ont compris que seul le travail fondait la valeur et que l'analyse de l'échange révélait le travail comme essence de l'activité humaine. Ils ne sont pas allés plus loin. Pourquoi ? Parce qu'ils ignoraient la *dialectique* ; et que, faute de savoir analyser les contradictions, ils s'empêtraient dans ces contradictions et perdaient le fil dont ils avaient pourtant saisi le bout.

Il leur manquait aussi la vision *philosophique* de l'ensemble humain, la théorie de l'aliénation. Il leur manquait une claire vue matérialiste de la nature et de l'homme ; ils ne voyaient pas clairement que le premier rapport de l'homme vivant avec la nature réelle contre laquelle il lutte est un rapport pratique ; que le travail (donc la *productivité* du travail) joue un rôle essentiel dans l'histoire. Au cours de cette étude, nous avons vu comment Marx acquit et élucida successivement ces éléments de la connaissance de l'homme. Ainsi il devint capable d'extraire de l'économie dite « classique » ses thèses valables et de les intégrer dans la connaissance de l'humain.

Le simple échange de marchandises montre donc une opération complexe, qui implique une « *égalisation de l'inégal* », c'est-à-dire un mouvement dialectique.

L'échange des équivalences ainsi déterminées se poursuit sans graves difficultés dans un régime de simple production de marchandises, par exemple lorsque des artisans produisent et vendent leurs produits. Il en va tout autrement lorsque l'outillage grandit et entre de façon importante dans la valeur du produit. Alors on sort de la période du capitalisme commercial, lié à une production encore artisanale ; on pénètre dans le capitalisme manufacturier et industriel, le vrai capitalisme (dont les premières manifestations apparaissent aux XVI^e et XVII^e siècles).

En premier lieu, l'usure de l'outillage (amortissement) entrant dans la valeur du produit, cette valeur s'écrit en adoptant la notation déjà employée :

$e = c + v + pv$ (où c désigne la part des machines, v la somme des salaires et pv le profit).

Marx nomme « capital constant » cette part du capital qui, investi dans l'outillage, se retrouve intégralement dans la valeur du produit. Il la nomme ainsi pour la distinguer du « *capital variable* » que l'entrepreneur capitaliste « *dépense* » en salaires, et qui lui rapporte le profit (puisque le capital *constant* ne change pas de valeur au cours du processus de production, passant simplement dans le produit).

Marx nomme « *composition organique du capital* » la proportion du capital constant et du capital variable dans l'investissement capitaliste. La composition organique change avec les différentes branches de production. Certaines ont une « *haute* » composition organique, c'est-à-dire réclament beaucoup d'outillage et relativement peu de main-d'œuvre.

D'autres ont une basse composition organique. Comparons les produits e et e' de deux branches d'industrie à composition organique inégale :

$$\left\{ \begin{array}{l} e = c + v + pv \\ e' = c' + v' + pv' \end{array} \right\} c \neq c'$$

Puisque c diffère de c' , e peut différer de e' même si les autres facteurs sont égaux (réciproquement, même si les autres facteurs sont inégaux on peut avoir $c = c'$). En d'autres termes, si l'on tient compte du travail passé incorporé dans l'outillage, les produits de travaux actuels inégaux peuvent avoir même valeur ; réciproquement, les produits de travaux égaux peuvent avoir des valeurs différentes.

L'échange des produits industriels montre donc, à un degré supérieur, une égalisation d'éléments inégaux.

Il en résulte paradoxalement — en apparence — que, si l'on détermine la valeur marchande des produits par le temps de travail socialement nécessaire qu'elle représente, *jamais ou presque jamais* la marchandise n'est vendue à cette valeur. Déjà, dans la simple production marchande, les fluctuations de l'offre et de la demande font osciller le *prix* autour de la *valeur*, de sorte que la marchandise n'est vendue à sa valeur que lorsque par hasard l'offre égale la demande. Et cependant c'est bien la valeur qui détermine le prix, et la demande, et l'offre. Dans la production industrielle, deux marchandises

résultant du même temps de travail social ne sont échangées à la même valeur que si — l'offre étant par ailleurs égale à la demande — la composition organique des deux branches d'industrie est égale. Ce qui n'arrive jamais ou presque jamais. Et cependant c'est bien la valeur qui détermine le prix ; et c'est bien le travail total — passé et présent, mort et vivant — qui conditionne l'échange, qui détermine la valeur dans l'échange.

L'échange des équivalents, si simple *en apparence*, recouvre donc, c'est-à-dire à la fois *révèle et dissimule*, une extrême complexité : une intégration de faits, de contradictions, tout un processus *historique* et social dans la profondeur duquel nous commençons ici à pénétrer...

Revenons-en au profit capitaliste. Comment un capital peut-il, sans qu'on lui attribue un pouvoir magique, devenir plus que lui-même, c'est-à-dire « rapporter » à son possesseur du profit ? Le capitaliste de la belle époque croyait assez facilement que son capital, c'est-à-dire lui-même, possédait cette vertu miraculeuse.

Marx ne s'est pas cru obligé de suivre cette complaisante illusion des bourgeois et de l'économie bourgeoise. Il analyse. Le capital permet à son possesseur de détenir en toute propriété des machines, du travail social passé. Pour mouvoir ces machines, il faut de la « *main-d'œuvre* ». Le capitaliste achète du travail. Il le paie *honnêtement*, à sa valeur, sur le marché du travail. Non seulement le capitaliste estime qu'il « *donne du travail* » aux salariés, mais il affirme qu'il le paie à sa valeur. Le fonctionnement du capital consisterait donc en un échange d'équivalents : le salaire représentant la « *valeur* » du travail. Mais alors, dans le produit, on ne retrouverait que *c* (amortissement) et *v* (somme versée en salaires), plus la valeur du travail fourni par le capitaliste ! De profit, point ! — Pour qu'il y ait profit, il faut qu'il y ait quelque part une égalisation d'éléments inégaux, une équivalence de non-équivalents.

La méthode dialectique permet à Marx de découvrir ce point névralgique, ce nœud vital du capitalisme.

Le salarié ne vend pas au capitaliste « son travail ». Le travail, c'est l'homme lui-même, avec toutes ses qualités. Il ne s'aliène pas en tant qu'homme, économiquement par-

lant : une telle aliénation en ferait un esclave, non pas un salarié (qui par définition reste un travailleur libre — un citoyen qui se met en rapport avec l'employeur par un contrat de travail, « libre » par définition). Marx a compris, vers 1857, que le travailleur moderne *vend* sa force de travail, *son temps* de travail. Ainsi, en aliénant son temps de travail, il entre dans le processus créateur de valeur d'échange ; et son temps de travail prend lui-même une valeur d'échange déterminée (comme toute valeur) par le temps de travail social nécessaire pour la produire. Paradoxalement donc (en apparence) le temps de travail individuel de chaque salarié s'évalue en temps de travail social moyen ; il fournit tant d'heures de travail (individuel) qui valent tant (en argent qui exprime le travail social moyen). Le salaire représente donc la quantité de travail nécessaire à *la société* pour qu'elle alimente, habille, loge, etc., le travailleur *individuel*. Or nécessairement ce temps de travail social moyen nécessaire pour entretenir l'individu est inférieur au temps de travail social moyen que représente son temps de travail individuel. Car, s'il en était autrement, le travail de cet individu ne serait pas *productif* ; il suffirait tout juste à son propre entretien.

La valeur créée par le salarié, dans le temps qu'il livre à l'employeur pour animer l'outillage, est donc supérieure à celle qui lui est restituée dans le salaire. L'employeur garde à son profit la productivité sociale du travail individuel — et cependant la force du travail est bien payée à *sa valeur*. C'est-à-dire qu'il y a ici un échange particulièrement remarquable entre non-équivalents qui cependant passent pour tels. Le salaire, payé en argent, révèle et cependant dissimule une opération complexe : *l'échange de la force de travail, payée à sa valeur, contre la valeur créée par la force de travail*. Deux réalités non équivalentes le deviennent, *en apparence*. Le salaire passe pour payer le travail ; mais le capitaliste empêche la différence entre le salaire et la valeur du produit (entre la valeur du temps de travail et la valeur créée par ce temps de travail). La « propriété » générale du travail humain, à savoir d'être créateur et productif, se trouve donc — dans les conditions particulières de la propriété capitaliste — accaparée par la classe des capitalistes. Le profit n'a pas de mystère ni de magie : il n'est que la *plus-value* acquise par le capital au

cours du processus de production, par l'exploitation capitaliste des « libres » travailleurs. La découverte de la plus-value est donc fondamentale. Le capitaliste obtient la plus-value de plusieurs façons (longueur de la journée de travail, intensité du travail).

Le capitalisme est donc bien, *en un sens*, un immense échange d'équivalences (services et valeurs). Et c'est parce qu'il a cet aspect qu'il a pu s'instaurer historiquement et que le système a fonctionné « *normalement* » : un équilibre automatique tendait à s'établir dans la production et l'échange, puisque la production et l'échange tendaient vers une sorte d'harmonie quantitative.

L'économie vulgaire (bourgeoise) a vu cet aspect, mais n'a vu que lui. Or le capitalisme a un autre aspect. Comme le simple échange de marchandises, mais à un degré supérieur, il est aussi échange de *non-équivalents*. Donc en lui des forces de disproportion et de rupture se manifestent. Il n'est pas seulement harmonie, ou équilibre. Il contient un conflit interne entre des forces qui tendent à l'équilibre et des forces qui tendent au déséquilibre. Philosophiquement, il rentre dans l'aliénation humaine. Économiquement, le prolétariat (humilié et réduit au rôle de classe exploitée et privée des moyens de production) se trouve incapable d'acheter et de consommer la masse de ce qu'il produit. D'où une *tendance* à la surproduction, tendance perpétuelle, mais qui doit se manifester dans le temps, sous forme de ruptures momentanées de l'équilibre entre la production et la consommation.

La contradiction fondamentale n'est pas celle entre la production et la consommation (qui existe mais n'est que secondaire et dérivée), mais celle entre le *caractère socialement productif du travail* et l'*appropriation privée* des produits du travail (le caractère individuel et privé de la propriété capitaliste des moyens de production). De cette contradiction, essentielle, première à la fois dans l'histoire et dans la théorie, découle une série de conflits que Marx analyse en détail, et qui sont des conflits *économiques* (entre la production et la consommation) — *sociaux* (entre classes, entre prolétariat et bourgeoisie) — et enfin *politiques* (constitution d'un appareil d'État et lutte des classes pour s'emparer de l'État).

Les *crises* périodiques manifestent le conflit interne entre

les forces d'équilibre et celles de rupture. Le cycle économique manifeste une surproduction d'abord latente, mais qui éclate ensuite ; la crise, la mévente, la destruction des stocks et d'une partie de l'outillage, le chômage, etc., sont les traits connus des crises cycliques classiques. La crise, diminuant la production, la ramène au niveau exigé par les possibilités de la consommation. Alors revient une période « normale », d'équilibre, d'animation économique et de prospérité, qui dure quelques années, puis de nouveau la crise et la dépression... En d'autres termes, *la tendance interne du capitalisme à l'équilibre ne se manifeste que dans et à travers la crise*. C'est elle qui rétablit cet équilibre. L'« anormal » en apparence est en réalité *nécessaire, indispensable au « normal »*. Le moment de l'animation économique est en réalité le moment dans lequel les forces de déséquilibre et de rupture commencent à faire leur œuvre en profondeur. Le moment de la crise cyclique est celui où se résout la contradiction et où les forces d'équilibre l'emportent, momentanément, sous le déséquilibre lui-même momentané. Telle est la dialectique accidentée du capitalisme, à la fois révélée et dissimulée par ces faits superficiels — les apparences ! Cette analyse encore abstraite des contradictions et des crises permet de pénétrer plus profondément dans l'essence des phénomènes. Le capitalisme ne produit pas pour satisfaire les besoins humains, mais pour le profit. Le capitalisme produit pour produire. Les capitaux s'investissent donc et s'accumulent de préférence dans la sphère de la *production des moyens de production* (secteur I dans la terminologie de Marx). C'est ce qu'on appelle l'industrie lourde : la grosse industrie ; sa création a marqué la croissance du capitalisme ; c'est elle qui a animé et anime encore la conjoncture. Sa prédominance a provoqué et provoque, dans le capitalisme, la tendance à la surproduction et la crise. Elle a de beaucoup la plus haute composition organique. Et c'est en elle que la concentration prévue par Marx (la formation des monopoles) s'accomplit le plus vite. Le secteur II (production des biens de consommation) lui est subordonné. Pour qu'il n'y ait pas de crise, il faudrait que les deux secteurs restent dans des proportions déterminées par Marx. Ce qui exigerait un *plan*. Faute de plan, la disproportion — la crise — est inévitable.

II

ARRÊT DE MORT CONTRE LE CAPITALISME

Il se pourrait donc que les forces d'équilibre rétablissent régulièrement, à travers les crises, la stabilité interne du système et les proportions entre les secteurs I et II, de même que l'« adaptation » de la production au « pouvoir d'achat ». Il se pourrait donc, au point où nous en sommes dans l'analyse, que ce rétablissement *automatique*, étranger à la volonté et à l'action des hommes et des États, soit la loi suprême, la loi « naturelle » et « économique » du capitalisme. Dans ce cas, l'économie marxiste ne différerait pas essentiellement de l'économie classique ou vulgaire (bourgeoise). Elle apporterait une contribution importante à la théorie des crises cycliques, mais ne comporterait aucun arrêt de mort contre le capitalisme. Ce système échapperait à la grande loi dialectique d'après laquelle toute réalité apparue dans le temps (c'est-à-dire toute réalité!), après avoir grandi et mûri à travers ses contradictions et mue par elles, doit disparaître pour laisser place à autre chose...

Mais la partie du *Capital* brièvement résumée ci-dessus n'épuise pas l'œuvre de Marx. À la théorie des crises cycliques, Marx ajoute une théorie plus profonde, moins connue encore, celle de la *crise générale* du système. Nous allons l'esquisser rapidement ici, et d'abord donner des définitions.

Marx nomme *taux d'exploitation* le rapport pv/v de la plus value au salaire. Si un ouvrier fournit 6 heures de travail (social) et que son entretien ne revienne qu'à 3 heures (de travail social moyen) le taux d'exploitation est de 100 p. 100.

Enfin il nomme *taux de profit* le rapport $pv/c + v$ (ou c désigne le capital constant). Le taux de profit diffère donc du taux d'exploitation en ce qu'il tient compte de la composition organique du capital, de l'amortissement de l'outillage.

Il est clair que ces expressions ne prennent tout leur sens

qu'à l'échelle de la société entière, lorsque *v* désigne la somme des salaires versés à la classe ouvrière — *pv* la plus-value globale de la classe capitaliste — et *c* l'ensemble du capital social investi dans l'industrie. Mais elles ont aussi un sens en ce qui concerne chaque entreprise, chaque entrepreneur, chaque salarié. Elles permettent ainsi de déterminer le rapport des capitaux et des salaires *individuels* avec la totalité de la société capitaliste — avec les classes — ainsi qu'avec l'avenir de cette société.

Et d'abord Marx établit que le taux de profit *tend* vers une moyenne, à chaque moment de la société capitaliste. De même que la société commerciale simple, ou la société manufacturière utilisant déjà un outillage, faisaient surgir sans la volonté ni la conscience de l'homme certaines moyennes sociales — les valeurs d'échange — de même la société industrielle et le capitalisme développé font surgir le *taux de profit moyen*. C'est pourquoi, à l'échelle du capitaliste individuel et de l'entreprise considérée isolément, le profit ne dépend pas — en apparence — du travail mis en mouvement et du taux d'exploitation. Ce profit dépend de la somme globale investie dans l'affaire, outillage et « avances » de salaires. Deux entreprises dont le capital global est d'un milliard, et dont l'une exige 900 millions d'investissements en outillage, alors que l'autre n'en exige que 600 millions (le reste des capitaux passant dans les salaires), rapporteront à *peu près* le même profit, par exemple 100 millions si le taux moyen de profit est à ce moment-là de 10 p. 100.

Comment procède en pratique le capitaliste ? Il calcule ses « *frais de production* » ; il y comprend l'amortissement et l'intérêt du capital investi, la somme « avancée » en salaires, et il y ajoute à peu près le taux de profit moyen. Il cherche, bien entendu, à vendre son produit au-dessus de cette somme et à réaliser un « *surprofit* ». Il refuse de vendre au-dessous ; ou, s'il y est obligé, il estime qu'il vend à perte. Il a refait pour son propre compte et avec des mots différents, empiriquement, la somme que Marx analyse en termes scientifiques, sous les noms de « *capital constant* », « *capital variable* », « *plus-value* » et taux de profit moyen.

En d'autres termes, le taux de profit s'avère indépendant de la composition organique du capital. Ceci exige que jamais,

ou presque jamais, le prix d'une marchandise ne coïncide avec sa valeur ! Les rares économistes non marxistes qui ont étudié jusqu'à ce point important l'œuvre de Marx lui ont reproché une contradiction. Sa théorie serait contradictoire, donc absurde (objection formulée notamment par MM. Gide et Rist, *Hist. des Doct. écon.*, p. 547).

Marx aurait fondé la valeur sur le travail pour ensuite admettre que jamais les lois de la valeur ne fonctionnent ! Ces économistes n'ont pas vu que *cette contradiction réside dans le capitalisme lui-même* ; et que la théorie de Marx, loin d'être *incohérente*, rend compte de la manière la plus cohérente des contradictions du régime. La valeur détermine le prix, et presque jamais le prix ne coïncide avec la valeur — nous l'avons déjà remarqué. Le système implique l'échange des équivalents, et cependant jamais ou presque jamais des équivalents ne s'échangent.

Automatiquement, la plus-value globale produite par l'exploitation de l'ensemble du prolétariat (du prolétariat comme classe) se distribue pour l'ensemble du capitalisme (de la bourgeoisie comme classe) sous la forme du *profit moyen*. La concurrence des capitaux (qui se portent vers les branches de production où l'investissement est le plus facile et le plus immédiatement fructueux, mais par là font *automatiquement* tendre le taux de profit vers la moyenne sociale) réalise la « péréquation » des profits à un moment donné. L'offre et la demande des capitaux n'expliquent d'ailleurs que la distribution de la plus-value, non la plus-value elle-même. « *Si les marchandises sont vendues à leurs valeurs, il en résulte des taux de profit, très différents dans les différentes sphères de production, selon la composition organique des capitaux engagés. Mais le capital s'éloigne des sphères à faible taux de profit pour se porter dans celles à taux plus élevé. Par le moyen de son émigration et de son immigration incessantes, en un mot par sa distribution entre les différentes sphères de la production selon la hausse ou la baisse du taux de profit, le capital amène une telle proportion de l'offre à la demande que le profit moyen devient le même dans les différentes sphères de la production et que les valeurs sont converties en prix de production.* » (*Capital*, t. III, II, 93.)

L'économie capitaliste contient donc deux éléments régu-

larisateurs. D'abord, dans la circulation des marchandises, chaque produit remplace aussitôt ou est aussitôt remplacé par un produit « *équivalent* » ; l'ensemble forme donc une sorte de gigantesque ronde, dont chaque point change constamment mais dont la forme reste relativement stable, ou tend à s'accroître régulièrement.

Ensuite, la circulation des capitaux tend à égaliser les taux de profit et à former un taux de profit moyen — qui sort statistiquement, globalement, de l'ensemble des profits capitalistes. Ainsi chaque capitaliste peut ajuster à peu près ses prétentions à l'état du marché, en période dite « *normale* » ; il peut déterminer son prix de production et sa part « *légitime* » ou régulière de la plus-value globale. Sans que le capitaliste individuel connaisse les lois du capitalisme, il parvient à insérer à peu près, et surtout lorsque les hasards du marché le favorisent, son entreprise dans l'ensemble. Il peut se constituer une comptabilité individuelle, cependant que l'ensemble fonctionne à peu près : les profits sont proportionnés aux capitaux investis.

Mais le régulateur, « *taux de profit moyen* », surgi de la concurrence des capitaux et de la péréquation des taux de profit ne s'accorde pas avec le régulateur « *échange d'équivalents* ». Si les marchandises étaient échangées à leur valeur, si le capitalisme consistait en échange d'équivalents, il n'y aurait pas formation du taux de profit moyen ; donc la société capitaliste resterait divisée en branches de production séparées, ce qui est inconcevable. La loi de la valeur, prise isolément, ne fonctionne que dans une période historique déterminée : celle du capitalisme commercial. Dès que des branches de production industrielle à composition organique différente sont en rapport, dès que la société capitaliste forme un tout, la loi de la valeur — sans disparaître — se trouve pour ainsi dire recouverte, dissimulée, et en un sens entravée par la formation du taux de profit moyen. L'édifice ne peut être harmonieux et stable. Les crises périodiques le purgent de ses excès (en surproduction), lui servant de remède et l'assainissant momentanément, non sans douleurs ; mais, à travers ces rétablissements momentanés, doit se manifester peu à peu un déséquilibre plus profond et plus grave : une maladie chronique, inguérissable.

Considérons la formule :

$$t = \frac{pv}{c + v}.$$

Pour que le taux de profit moyen t augmente, il faut et il suffit que le numérateur de cette fraction augmente, ou que le dénominateur diminue.

Or le capitaliste individuel se trouve obligé — sous la pression de la concurrence, ou des revendications ouvrières — d'améliorer son outillage. Dans la course générale au profit, il ne peut trouver un long repos. Impossible de laisser aux concurrents l'avantage d'un progrès technique ! Si les ouvriers refusent de se laisser exploiter davantage, on leur répond par une transformation de la machinerie, qui accélère le travail et accroît sa productivité, mais diminue relativement la main-d'œuvre employée, etc. Des efforts du capitaliste individuel, il résulte alors à l'échelle sociale une augmentation du facteur c , qui se trouve au dénominateur de la fraction. De plus, c augmente relativement à v .

Si les capitalistes individuels tentent de faire baisser le facteur v (salaires), ils augmentent momentanément leurs profits individuels, mais à l'échelle sociale ils aggravent la surproduction puisque la somme v des salaires diminue par rapport à l'ensemble des valeurs produites. De plus, ils suscitent aussi le mouvement revendicatif et révolutionnaire de la classe ouvrière par une paupérisation (relative et absolue).

S'ils tentent d'augmenter le facteur pv (en intensifiant le travail, en accroissant le nombre d'heures, etc.), ils se heurtent encore à la résistance des ouvriers ; ils suscitent leur conscience et leur action de classe.

Cette formule contient l'arrêt de mort du capitalisme, en même temps qu'elle fonde objectivement la réalité des classes et de leur lutte.

Principalement, elle indique une *tendance à la baisse* du taux de profit moyen qui signifie sa disparition inévitable et nécessaire du seul fait que l'outillage progresse et que le facteur c augmente en valeur relative et absolue dans la fraction.

Bien entendu, cette agonie et cette mort du capitalisme, inévitables et nécessaires, ne sont pas mécaniquement déter-

minées. La formule marxiste *permet de prévoir* la disparition du capitalisme, mais non de la dater et de dire : « Tel jour, à telle minute, le capitalisme s'effondrera. »

La loi indique seulement une *tendance* historique. La loi spécifiquement *économique en apparence* est en réalité une *loi dialectique* se rattachant aux lois universelles du devenir ; elle montre que les contradictions internes du capitalisme le poussent vers sa fin au cours d'une histoire complexe. Conformément à tout ce que nous savons du marxisme — doctrine et méthode — la loi ne s'isole pas et ne désigne pas des faits isolables. L'économique ne se sépare pas de l'historique, du politique, pas plus que de la vie pratique des hommes, ni des lois universelles du devenir.

Le capitalisme a réussi dans une certaine mesure à pallier l'effet de sa loi interne, par exemple en s'ouvrant toujours, *par la force*, de nouveaux marchés. Alors, la masse générale des profits augmentant, l'effet de la baisse tendancielle et relative du profit se trouve masqué. C'est une des raisons profondes de la lutte de plus en plus acharnée des capitalistes pour les marchés, c'est-à-dire de l'impérialisme — phénomène *politique* essentiel du monde moderne.

Et cependant la loi agit en profondeur. Les conversations, comme les publications des capitalistes sont remplies de variations sur ce thème : « Autrefois, les affaires étaient plus faciles ; ça rendait mieux, les dividendes élevés n'étaient pas si rares qu'aujourd'hui, etc. » C'est leur manière aveugle et ignorante d'enregistrer les effets d'une loi décisive.

D'autre part, la loi ne produit d'effet que si le capitalisme se heurte à la résistance de la classe travaillante (résistance sans laquelle le facteur *pv* compense par son augmentation la tendance venue de la croissance du facteur *c*).

La formule a donc des incidences complexes d'ordre historique et pratique. Elle signifie, d'une part, des conflits terribles entre les groupes capitalistes et, de l'autre, une lutte de classes de plus en plus acharnée entre le capitalisme et les classes opprimées. Ce n'est pas « une » contradiction, mais un ensemble complexe de contradictions qui marquent le déclin du capitalisme. Il va vers sa mort et son remplacement par une structure sociale cohérente, *à travers une crise générale*, et des contradictions nombreuses, mouvantes, réagissant les

unes sur les autres... Car les forces productives exigent déjà d'autres rapports de production (dans d'autres superstructures). Déjà la « base » se transforme. Déjà les rapports capitalistes de production et l'action de la classe bourgeoise entravent les forces productives.

Il est facile de constater que la méthode dialectique et la sociologie de Marx permettent des prévisions, ce qui confirme leur caractère objectif et scientifique. Qui pourrait contester que le monde moderne ne soit conforme aux analyses du *Capital* ? Elles déterminent les grandes lignes, les cadres généraux, dans lesquels se meuvent les forces en rapport et s'exerce l'action conjuguée des masses (classes) et des individus...

« Dès que le processus de transformation a suffisamment décomposé, pour le fond comme pour la forme, la vieille société ; — dès que les ouvriers ont été changés en prolétaires et leurs conditions de travail en capital ; — dès que le monde de production capitaliste se suffit à lui-même, — la socialisation progressive du travail ainsi que la transformation corrélative de la terre et des autres moyens de production en moyens collectifs de production (parce qu'exploités socialement) et par conséquent l'expropriation des propriétaires privés prennent une forme nouvelle.

« Celui qui se trouve dès lors exproprié, ce n'est plus l'ouvrier travaillant pour lui-même, mais le capitaliste exploitant déjà des travailleurs. Cette expropriation s'effectue par le jeu des lois internes de la production capitaliste elle-même : par la centralisation des capitaux.

« Chaque capitaliste en tue beaucoup d'autres. En même temps que cette centralisation se développent sur une échelle de plus en plus grande la forme coopérative du processus de travail, — l'application raisonnée de la science à la technique, — l'exploitation systématique du sol, — la transformation des moyens particuliers de travail en moyens ne pouvant être utilisés qu'en commun, — l'entrée de tous les peuples dans le réseau du marché mondial — et par conséquent le caractère international du régime capitaliste.

« A mesure que diminue le nombre des grands capitalistes qui accaparent et monopolisent les avantages de ce processus, on voit augmenter la misère, l'oppression, l'esclavage, la

dégénérescence, l'exploitation, mais aussi la révolte de la classe ouvrière ; elle grossit sans cesse, et elle se trouve disciplinée, unie, organisée, par le mécanisme du processus de production capitaliste.

« Le monopole du capital devient l'entrave du mode de production qui s'est développé avec lui et par lui. La centralisation des moyens de production et la socialisation du travail arrivent à un point où elles ne s'accommodent plus de leur enveloppe capitaliste et la font éclater.

« La dernière heure de la propriété privée capitaliste sonne alors. Les expropriateurs sont expropriés... »

C'est aussi l'heure où le processus naturel de l'histoire et de l'économie cède la place à une organisation rationnelle — à un plan — fondée sur la connaissance du processus naturel, de son mouvement, de ses contradictions.

C'est enfin le moment où tend à se dépasser l'aliénation de l'homme, par laquelle il est livré à ses propres produits, sociaux, fonctionnant automatiquement hors de sa pensée et de son contrôle. Les lois objectivement dialectiques de l'histoire et de l'économie, aveugles jusque-là, sont enfin connues et diminuées. La nécessité laisse place à la liberté.

L'analyse de Marx va de l'abstrait (fondé, objectif, dialectique) au concret. *Le Capital* donne les lois générales du capitalisme de la libre concurrence. Il permet ainsi d'étudier les modalités concrètes de ce capitalisme, dans tel ou tel pays — et aussi les transformations historiques du capitalisme à l'échelle mondiale. L'œuvre de Marx n'est encore qu'une introduction.

III

DIALECTIQUE ET SOCIOLOGIE SCIENTIFIQUE L'ACTION POLITIQUE — L'ÉTAT

Le capitalisme a donc des lois et relève d'une science. Si ces lois étaient des lois « économiques » d'équilibre, s'il disposait d'un automatisme régulateur, il tendrait vers la stabilité. Nous savons qu'il n'en est rien et que ces lois sont des lois dialectiques et historiques.

Dans l'hypothèse d'un appareil spontané et d'un automatisme interne de régulation, l'État n'aurait qu'un rôle négatif : il écarterait les initiatives perturbatrices de cet ordre « immanent » du capitalisme.

C'est bien ainsi que la bourgeoisie a conçu et construit, dans sa belle époque, son État démocratique et libéral. Alors, sans connaître les véritables lois internes du « régime » et de la « structure » qu'elle constituait à son profit, elle se représentait des lois harmonieuses, immuables, éternelles. Son État devait simplement « superviser » le fonctionnement de ces lois.

Malheureusement, cet État fut tout de suite quelque chose de bien différent, et il l'est devenu de plus en plus. Le libéralisme plus ou moins sincère ne fut alors que l'apparence *idéologique* d'un *État de classe*.

Cet État de classe était inévitable, selon l'analyse et les prévisions de Marx : il fallait, par des moyens *répressifs* et violents, sans cesse rétablir *au profit des capitalistes* un « ordre » que sans cesse des forces de perturbation et de « désordre » venaient menacer. Il fallait par tous les moyens arrêter le mouvement qui tendait vers la transformation du capitalisme en une autre structure sociale — et arrêter ce mouvement au profit de la classe capitaliste. Les forces productives tendant (par la « surproduction » elle-même et à travers les crises) à déborder la structure capitaliste, il fallait arrêter le devenir.

Aux initiatives révolutionnaires, la classe dominante

répond nécessairement par une activité politique, par une répression pour laquelle un appareil d'État lui est nécessaire. Les exigences administratives se mêlent aux nécessités politiques dans la constitution de cet appareil qu'elle sécrète littéralement, selon ses besoins.

L'analyse de la base économique aboutit donc à une analyse scientifique de la superstructure politique. L'analyse de la *formation économique-sociale*, dans son histoire concrète, implique une étude de l'État qui couronne l'édifiée.

Karl Marx découvre ainsi que l'activité politique n'est pas une forme supérieure de la moralité, comme l'avait cru Hegel (apologiste, ici, de l'« ordre établi »). L'État ne représente pas une conscience de la société, mais une conscience de classe. Pas d'État sans gouvernement qui cherche, dans un sens défini par la classe dominante, la solution aux problèmes généraux qui se posent. L'intérêt général recèle et dissimule, sous l'apparence d'une communauté illusoire, des intérêts de classe.

Dans l'État démocratique façonné par la bourgeoisie, elle ne peut empêcher une certaine participation des masses et de la classe ouvrière à la vie politique : elle s'arrange pour que cette participation soit aussi illusoire et apparente que possible ; elle réduit au minimum le droit de choisir les maîtres, l'efficacité du suffrage universel ; et, dès qu'elle se sent menacée, elle supprime le suffrage universel. Non seulement l'État est sécrété par une sorte de processus naturel, suivant les besoins de la classe dominante ; mais, dans la mesure où l'organisation politique laisse place à l'expression et aux revendications des opprimés, la puissance économique — l'argent — intervient ; et elle rétablit par tous les moyens, corruption ou violence stipendiée, la situation des oppresseurs.

L'État démocratique présente donc une dialectique interne : il contient une apparence et une réalité. Pour le pénétrer, une vigilance perpétuelle, une analyse théorique jointe à une expérience pratique s'avèrent indispensables. En même temps, il révèle et il dissimule une contradiction : la lutte de classes. *En un sens*, et d'un côté, il n'est qu'une dictature de la bourgeoisie. *En un autre sens*, mais simultanément, il permet le déploiement de la lutte, donc certaines victoires des opprimés. Ceux-ci doivent donc défendre la république et la démo-

cratie bourgeoises, non pour elles-mêmes, mais pour les possibilités d'actions qu'elles renferment.

La démocratie bourgeoise et les libertés qu'elle implique (liberté d'expression et de presse, liberté d'opinion et de vote) se retournent nécessairement contre elle ; elles permettent la recherche scientifique et l'expression des découvertes qui prévoient la disparition du régime et en montrent les tares ; elles autorisent l'organisation des forces révolutionnaires (syndicats, partis). Vient donc un moment où la démocratie change de sens. Non qu'elle disparaisse : elle s'approfondit ; non qu'elle se supprime : elle se dépasse. Elle devient démocratie prolétarienne, c'est-à-dire pouvoir du prolétariat (sur la bourgeoisie). Tout État comportant une dictature, c'est seulement le sens de la dictature qui change — dictature signifiant contrainte, action efficace sur les hommes et les choses pour les orienter dans un sens déterminé.

Seulement la dictature de la bourgeoisie était dissimulée sous le voile d'une communauté illusoire : l'intérêt général. La dictature du prolétariat analysée et prévue par Marx est une dictature ouverte, non dissimulée, sur la bourgeoisie. Son degré de contrainte se proportionne exactement aux « réactions » violentes de la bourgeoisie pour conserver ses privilèges. (1) En cessant de défendre un prétendu « intérêt général » commun aux oppresseurs et aux opprimés, cette dictature rétablit la véritable communauté de ceux qui contribuent activement et effectivement à la vie sociale, qui créent, qui produisent, qui travaillent. C'est donc bien l'épanouissement de la démocratie, transition historique — à travers le socialisme — vers le communisme. L'État devient un instrument pour la transformation du monde. Une fois son rôle accompli, il disparaîtra.

Nous avons montré comment l'analyse théorique et l'expérience politique montrèrent peu à peu à Marx la véritable structure de l'État et le processus de sa transformation.

Tout jeune encore, l'examen d'une question concrète (la législation sur les vols de bois en Rhénanie) lui découvrit

(1) La dictature du prolétariat peut donc prendre des formes *plus ou moins* violentes et n'exclut pas d'autres formes, *plus ou moins* pacifiques, de transition vers le socialisme.

le caractère de classe de la superstructure juridique, de la jurisprudence, de la procédure, de l'ensemble des institutions.

Dans les conclusions de *Misère de la Philosophie*, il dégage les grandes lignes de sa théorie, contre Proudhon (selon qui le mouvement social pouvait et devait s'affranchir tout de suite de la politique).

« *Après la chute de la vieille société, y aura-t-il une nouvelle domination de classe impliquée dans un nouveau pouvoir politique ? Non... La classe ouvrière substituera, au cours de son développement, au vieil ordre de la société civile, une association qui exclura les classes et leur antagonisme ; il n'y aura plus de pouvoir politique à proprement parler, puisque le pouvoir politique est simplement la forme officielle de l'antagonisme des classes dans la société civile.*

« *Cependant l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoisie est une lutte de classe contre classe, lutte qui, portée à sa plus haute expression, amène une révolution complète...*

« *Ne dites pas que le mouvement politique exclut le mouvement social. Il n'y a jamais eu un mouvement politique qui n'eût été en même temps social.*

« *C'est seulement dans un ordre de choses dans lequel il n'y aura plus de classes ni d'antagonismes de classes que les évolutions sociales cesseront d'être des révolutions politiques. Jusqu'alors, à la veille de chaque reconstruction générale de la société, le dernier mot de la science sociale sera toujours : « le combat ou la mort ; la lutte sanguinaire ou le néant... » (George Sand).*

« *La force est l'accoucheuse des sociétés... Elle est aussi un pouvoir économique* », dit le *Capital*.

L'expérience des années 48 permit à Marx de développer et de préciser son analyse. On sait que le terme « *dictature du prolétariat* » apparut en 1852 (lettre à Weydemeyer, 12 mars 1852).

Au moment des recherches sur le *Capital* et par la suite, de nouveaux événements et de nouvelles expériences vinrent enrichir et concrétiser la théorie marxiste de l'État. Nous avons précédemment signalé que cette théorie ne peut se séparer des expériences politiques qui la motivèrent.

IV

RETOUR A L'ACTION LA PREMIÈRE INTERNATIONALE

Pendant les années 1857-1860, Marx connut un homme prodigieusement doué, et qui, s'étant déclaré son disciple, en vint à se lancer dans les pires aventures pour n'avoir pas compris les caractères profonds de la vie politique et l'essence de classe de l'État. Ferdinand Lassalle avait formulé la « loi d'airain », exagération de la théorie marxiste du salaire, qui devient dès lors une « loi économique » mécanique réduisant sans espoir la classe ouvrière à un minimum absolu de subsistances, excluant dès lors toute revendication partielle et toute lutte syndicale. (Les lois *dialectiques*, par contre, n'expriment — on l'a vu — que des mouvements, *des tendances*.)

Orateur brillant, dramaturge, philosophe, mondain élégant et fêté, Ferdinand Lassalle ne sut pas éviter certains pièges. Il se laissa manœuvrer par Bismarck. En 1863, il invita par une « lettre ouverte » les ouvriers allemands à se libérer du capitalisme, sans entrer dans la lutte politique, en devenant eux-mêmes capitalistes. Lassalle voulait fonder des associations ouvrières de production, et, dans ce but, faire appel à l'État. Bismarck l'encourageait secrètement, à la fois pour détourner les ouvriers de l'action politique, les empêcher d'appuyer l'opposition parlementaire au Reichstag et les intégrer à sa politique impériale.

A la suite d'une ridicule intrigue sentimentale, Ferdinand Lassalle trouva une mort aussi absurde que ses conceptions politiques. Il fut tué en duel, le 30 août 1864.

Le 28 septembre de la même année eut lieu, au « Saint-Martins Hall » de Londres, la réunion constitutive de la I^{re} Internationale ouvrière.

Marx n'avait été pour rien dans les négociations et intrigues complexes qui aboutirent à la fondation de l'Internationale. Elles manifestaient à la fois le réveil de la classe ouvrière

européenne, les rivalités des classes et des idéologies qui se proposaient à son approbation, les efforts des dirigeants pour canaliser et capter le mouvement. Avec beaucoup de souplesse, Marx sut ménager toutes les susceptibilités. Le Conseil général de la nouvelle organisation finit par s'adresser à lui, comme étant le seul capable d'en rédiger les statuts. Et ce fut ainsi que Marx écrivit la célèbre *Adresse inaugurale de l'Association internationale des Travailleurs* qui énonce et confirme certains principes de la stratégie politique marxiste :

« Considérant que l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ; que la lutte pour l'émancipation de la classe ouvrière n'est pas une lutte pour des privilèges et des monopoles de classe mais pour l'abolition de tout régime de classe : que l'assujettissement du travailleur aux détenteurs des moyens de travail est la cause première de la servitude sous toutes ses formes ; que, par conséquent, l'émancipation économique de la classe, ouvrière est le grand but auquel tout mouvement politique doit être subordonné comme moyen... pour ces raisons l'A. I. T. a été fondée. »

Malgré certaines concessions, dans la suite du texte, à diverses idéologies, la proclamation à l'échelle internationale des principes du socialisme scientifique et de leurs applications pratiques fut et reste un fait historique de première importance.

Malgré ce grand succès initial, l'emprise du marxisme sur l'Association internationale se trouvait loin d'être assurée. Marx et Engels étaient seuls à dominer, et de très haut, les perspectives historiques : ils avaient peu de « disciples » et presque tous médiocres. L'union de la science et du mouvement ouvrier, sa fécondité, sa nécessité échappaient encore aux dirigeants des classes travailleuses. Les uns raisonnaient dans l'abstrait et restaient utopistes, idéalistes. D'autres, au contraire, s'en tenaient à l'immédiat, à la pratique, aux revendications partielles et momentanées. Des dizaines d'années devaient être nécessaires pour que vinssent des leaders qui, ayant assimilé le marxisme, joindraient la théorie à la pratique, la pensée à l'action, la science au contact permanent avec les masses...

C'est pourquoi la direction de l'A. I. T. devint l'enjeu de luttes acharnées, au cours desquelles des tendances incompa-

tibles s'unissaient à l'occasion contre les « intellectuels », les « savants », c'est-à-dire contre Marx et Engels ; blanquistes, stirnériens, proudhoniens, mazzinistes intriguaient sans arrêt. On sait que les blanquistes plaçaient au premier rang le problème de l'État, c'est-à-dire, selon eux, du « coup d'État » politique. Par contre, les proudhoniens affirmaient que la classe ouvrière, devenue « majeure », devait par ses seules forces — c'est-à-dire en créant ses entreprises, ses sociétés de secours mutuel, ses coopératives, ses banques — s'affranchir des institutions capitalistes et de la lutte politique autour de l'État. Les anarchisants voulaient s'emparer de l'État pour le détruire aussitôt. Les mazzinistes se contentaient de grandes phrases sur la Vérité et la Justice, les droits et les devoirs.

La lutte contre le marxisme fut menée par un homme d'une personnalité puissante, mais désordonnée, incapable de s'élever à la froide raison scientifique : l'anarchiste Bakounine. C'était le type achevé de ces hommes pleins de qualités brillantes — l'éloquence, l'autorité, le charme, le goût de l'action, — mais qui se fient à leur instinct, à leurs impulsions, à leur tempérament, qui par ailleurs se préoccupent toujours de dominer personnellement les autres hommes, avec un curieux mélange de sincérité et de cabotinage. Marx, qui luttait pour la science et la raison, parut aux anarchistes un vaniteux, un ambitieux ; mais Bakounine, qui mettait en scène avec un soin extrême ses apparitions dans les Congrès semblait un martyr de la sainte cause. Le jeu complexe des apparences et des réalités se poursuit jusque dans le détail de l'action et les rapports des individus agissants.

Bakounine, comme tout anarchiste, comprenait le caractère de classe de l'État bourgeois, mais refusait d'admettre sa transformation en État populaire ou prolétarien. Il n'y voyait qu'un instrument d'oppression incapable de devenir l'instrument d'une transformation du monde. Il n'admettait pas que l'État, avant de dépérir et de disparaître, restât nécessaire pendant une période historique ; d'après lui, la Révolution ne consistait pas en une modification de la structure politique et de la structure sociale, mais en une destruction violente de la structure politique. On passerait aussitôt, par la libre association, du régime bourgeois au communisme. Pas besoin donc d'un appareil de répression

contre les débris des classes déchues, ni d'un vaste organisme économique centralisé destiné à planifier la production. En ce sens, Bakounine fit paraître en 1873 son livre *L'État et l'anarchie*, dans lequel il attaqua violemment la théorie de la dictature du prolétariat, déclarant notamment que « *le soi-disant État populaire ne sera rien d'autre que la direction despotique des masses populaires par une nouvelle et nombreuse aristocratie de réels ou de prétendus savants...* » Telle était, d'après lui, la signification des mots : « *socialisme savant* » ; calomnie à laquelle Marx répondit qu'il n'était pas question de socialisme « *savant* », mais de socialisme *scientifique*.

Bakounine s'engagea, contre Marx, dans des intrigues habiles et compliquées. Il prit un grand ascendant sur certaines sections de l'A. I. T. (notamment en Suisse romande). Il alla jusqu'à constituer, en opposition avec les statuts de l'Internationale, une société secrète, destinée à agir contre le bonapartisme mais aussi et surtout contre Marx au sein de l'A. I. T. Enfin, pour se rendre populaire, il soutenait dans les Congrès des motions extrémistes (par exemple au congrès de Bâle, en 1869, une motion réclamant la suppression immédiate et absolue de l'héritage).

L'A. I. T. devenait pendant ce temps une organisation puissante. Il est impossible de chiffrer exactement le nombre des adhérents. Les évaluations, selon les auteurs, varient de un à sept et même neuf millions.

Cette puissance n'était qu'apparente. Les événements et surtout les luttes de tendances amenèrent sa dislocation. Marx et Engels eux-mêmes se préoccupèrent davantage, en 1872 et par la suite, de la mener vers une fin tranquille et de la soustraire aux bakouninistes que de la sauver ou de la prolonger. Le 2 septembre 1872 se réunit à La Haye le dernier grand congrès de l'A. I. T. Marx y remporta contre Bakounine des succès décisifs. D'abord il fit voter une résolution proclamant la nécessité de l'action politique pour les associations syndicales ; ensuite, il obtint l'exclusion personnelle de Bakounine, qui venait d'être compromis dans une affaire obscure, trop compliquée pour qu'on la raconte ici, l'affaire Netchaïef.

Cependant, les débats montraient que l'Internationale s'effritait et que, même après l'exclusion de Bakounine, l'influence du socialisme scientifique ne s'imposait pas déci-

sivement. Des sections entières (l'anglaise, notamment) tendaient vers le réformisme petit-bourgeois et vers l'adaptation de la lutte de classes aux exigences du capitalisme. Marx et Engels proposèrent le transfert du siège du Conseil général à New York, où l'A. I. T. serait à l'abri du réformisme comme de l'anarchisme. La proposition fut adoptée ; Serge, un « marxiste », fut chargé des fonctions de secrétaire général ; l'A. I. T. dépérit et disparut peu à peu sans qu'on puisse fixer la date exacte de sa mort.

Entre temps s'étaient déroulés des événements d'une importance extrême, à propos desquels Marx avait précisé des points de doctrine importants, et qui d'ailleurs jouèrent un rôle dans la disparition de l'A. I. T. : la guerre franco-allemande, la Commune de Paris.

Comme en 1848, Marx restait partisan de l'unité nationale allemande ; il y voyait la condition nécessaire d'un grand mouvement échappant aux étroitesse des particularismes locaux. Bien entendu, il souhaitait que cette unification s'opérât par d'autres voies que la « prussianisation » de l'Allemagne ; Bismarck et l'espèce de « révolution par en haut » qu'il tentait fort habilement ne disaient à Marx rien qui vaille. Lors de la guerre entre la Prusse et l'Autriche, il espéra vainement que les Prussiens recevraient une « raelée magistrale ».

Par ailleurs le bonapartisme pourrissant qui régnait en France lui paraissait — avec le tsarisme — le principal ennemi à abattre. Qu'était alors « Badinguet » ? Le gendarme de l'Europe ! Rien de plus dangereux que la politique par laquelle Napoléon III intervenait dans les mouvements d'unification nationale, en Italie par exemple, mais seulement en les infléchissant en un sens réactionnaire et dans la mesure où les puissances réactionnaires lui offraient un pourboire...

Les événements de 1870 furent l'occasion pour Marx d'une analyse froide, supérieure à toute sentimentalité et à toute étroitesse nationaliste, vraiment rationnelle et scientifique, et qui n'a pas fini de susciter les colères des ennemis du marxisme. De la guerre, Marx attendait l'effondrement du bonapartisme : « Bismarck travaille pour nous, à sa façon ; c'est sans le vouloir qu'il le fait, mais il le fait tout de même » (lettre à Engels, 15 août 1870).

Au nom de l'Internationale, Marx rédigea un manifeste (23 juillet 1870) dans lequel il déclarait : *« Du côté allemand, la guerre est une guerre de défense. Mais qui a mis l'Allemagne dans la nécessité de se défendre ? La Prusse. C'est Bismarck qui a conspiré avec Bonaparte dans le but d'écraser chez lui l'opposition populaire et d'annexer l'Allemagne à la dynastie des Hohenzollern... Si la classe ouvrière allemande permet à la guerre actuelle de perdre son caractère strictement défensif et de dégénérer en une guerre contre le peuple français, ce sera un désastre... »*

Conséquemment, le 4 septembre entraîna un changement immédiat de position. Une fois le bonapartisme effondré, la guerre cessait d'avoir pour but l'unité nationale et populaire indépendante de l'Allemagne pour devenir une guerre de conquête. Il écrit aussitôt à des correspondants allemands que *« l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine serait pour l'Allemagne une cause de ruine, un moyen d'éterniser la guerre... car la France s'allierait à la Russie contre l'Allemagne »*... Phrase vraiment remarquable. Marx ajoute à l'usage des ouvriers allemands que la guerre ouvre de nouvelles perspectives et *« transfère de France en Allemagne »*, pour la période qui s'ouvre, *« le centre de gravité du mouvement ouvrier international »*. Mais, en même temps, il écrit aux ouvriers français, au nom de l'A. I. T. (9 septembre 1870), d'aller de l'avant, mais avec précautions, sans se laisser entraîner par les souvenirs historiques, et en tenant compte de tous les aspects d'une situation tragiquement complexe.

On sait que, pendant la lutte désespérée du peuple français contre l'envahisseur, Marx et Engels lui apportèrent sans réserve un soutien, malheureusement peu efficace. La lettre à Kugelmann du 13 décembre 1870 en est un premier témoignage : *« Il n'y avait que les Hohenzollern pour se figurer que le peuple commet un crime en continuant à se défendre lui-même, lorsque son armée permanente a été mise hors de combat. Le dernier mot n'est pas dit. La guerre en France peut prendre une direction tout à fait inattendue... »* (Même thèse, soutenue par des analyses précises de la situation militaire, dans les articles d'Engels, *Pall Mall Gazette*, 26 novembre et 17 décembre 1870, etc.) Et, le 16 janvier 1871, Marx déclare au *Daily News* que *« la France combat non seule-*

ment pour son indépendance nationale, mais pour celles de l'Allemagne et de l'Europe ».

Cet exemple montre une application concrète de la méthode marxiste. Tenant compte de tous les aspects d'une situation, de tous les rapports des forces contradictoires, les conclusions de l'analyse changent lorsque la situation change. Aucun dogmatisme, aucune raideur. Pour les adversaires du marxisme, qui s'attachent (ou feignent de s'attacher) à des vérités étroitement fixées, il y a là un mélange d'inconséquence et de mauvaise foi. Inutile de montrer plus longuement que cette appréciation résulte elle-même d'un mélange de raideur dogmatique, de manque d'esprit scientifique et d'interprétations tendancieuses autant que bornées...

En ce qui concerne la Commune de Paris, même application de la méthode, même mouvement dans la pensée de Marx lorsque la situation change. *Avant l'insurrection*, Marx se prononça contre elle. Il pensait, il savait qu'elle était vouée à l'échec, ne fût-ce que parce que les troupes prussiennes attendaient l'heure d'intervenir, au cas où les armées rendues à Thiers par Bismarck à la seule fin d'écraser le mouvement populaire (patriotique et social simultanément) eussent été vaincues. « *La classe ouvrière française se meut dans des circonstances d'une difficulté extrême. Tout essai de renverser le nouveau gouvernement dans la crise actuelle, quand l'ennemi frappe aux portes de Paris, serait une folie désespérée.* » (*Manifeste* du 9 septembre.) Marx voulait éviter au mouvement ouvrier français une répétition de la défaite de 1848.

Bien entendu, les « gauchistes », et les bakouninistes en tête, négligèrent ces avertissements solennels. Dès le 28 septembre, ils proclamèrent à Lyon la Commune insurrectionnelle, compromettant l'A. I. T. dans cette aventure. Ils prirent des décrets que Marx taxa d'insensés, abolissant d'un trait de plume l'État, la religion, le capitalisme...

Une fois l'insurrection commencée, Marx l'appuya de toutes ses forces. Il approuva sans réserves le *Manifeste* du Comité central de la Garde nationale (18 mars 1871) proclamant que « *les prolétaires de Paris, au milieu des défaillances et des trahisons des classes gouvernantes, ont compris que l'heure était arrivée pour eux de sauver la situation en prenant en main la direction des affaires publiques* »...

Le 30 mai de la même année, Karl Marx terminait la rédaction de l'« Adresse » à la Commune de Paris, dans laquelle il donnait aux insurgés de profonds conseils politiques sans leur épargner les critiques de leurs fautes. Il était déjà trop tard...

Il avait formulé son appréciation d'ensemble dans une importante lettre à Kugelmann (12 avril 1871). « *Dans le dernier chapitre du 18 Brumaire je remarque... que la prochaine tentative de la Révolution en France devra non faire passer la machine bureaucratique et militaire en d'autres mains... mais la briser. C'est la condition première de toutes les révolutions véritablement populaires sur le continent. C'est ce qu'ont tenté nos héroïques camarades de Paris. De quelle souplesse, de quelles initiatives historiques, de quelle faculté de sacrifice sont doués ces Parisiens...* »

L'expérience de la Commune a donc apporté une contribution essentielle à la théorie de l'État. Le peuple de Paris a tenté d'« escalader le ciel », c'est-à-dire d'abord de s'emparer du pouvoir d'État pour le transformer dans le sens d'une démocratie populaire. Ses erreurs et ses fautes nombreuses n'enlèvent rien à l'importance de cette « initiative historique ».

Les erreurs étaient dues aux survivances des idéologies périmées (blanquisme, proudhonisme, anarchisme bakouninien). Notamment l'idée de désintégrer l'État et la nation en une multiplicité de « communes » était absurde. Cependant les exigences de la situation avaient obligé les insurgés parisiens à prendre une foule de mesures constructives. La Commune fut « *essentiellement un gouvernement de la classe ouvrière* ». (*La Guerre civile en France*, Bureau d'éditions, Paris, p. 80.) Les dirigeants politiques devenaient les délégués et les représentants des producteurs. Leurs fonctions ne leur conféraient aucun privilège et ne leur permettaient plus de devenir les fondés de pouvoir du capitalisme ; révocabilité des élus, contrôle perpétuel du peuple sur l'accomplissement du mandat électoral constituaient, selon Marx, un pas décisif dans la découverte de la forme politique « *à l'aide de laquelle pouvait se réaliser l'émancipation économique du travail* ». Source de tout pouvoir, en tant qu'émancipation directe du peuple, la Commune était « une institution de travail » et non de discussions parlementaires, donc « *en même temps exécutive et législative* ». Elle s'était appuyée sur le

peuple armé, et non sur une force spéciale de contrainte et de police extérieure au peuple.

« Le pouvoir centralisé de l'État, avec ses organes partout présents (armée permanente, police, bureaucratie, clergé et magistrature) — organes façonnés selon le plan d'une division systématique et hiérarchique du travail, — tire son origine du temps de la monarchie absolue. Il servait alors à la société bourgeoise naissante d'arme puissante dans ses luttes contre la féodalité ! Mais son développement restait entravé par toutes sortes de décombres moyenâgeux... Le gigantesque coup de balai de la Révolution emporta toutes ces reliques, libérant ainsi le sol social des derniers obstacles à la superstructure de l'édifice de l'État moderne, bâti sous le premier Empire, résultat lui-même des guerres de coalition de la vieille Europe semi-féodale contre la France moderne. Sous les régimes suivants, le gouvernement, placé sous le contrôle parlementaire — c'est-à-dire sous le contrôle direct des classes possédantes — ne devint pas seulement une serre chaude pour d'immenses dettes nationales et des impôts écrasants. Avec ses séductions irrésistibles — carrières, richesses, protections, — il ne devint pas seulement l'os disputé par des factions rivales et par des aventuriers des classes dirigeantes. Son caractère politique changea avec des changements économiques de la société. Au fur et à mesure que le progrès de l'industrie moderne développait, élargissait et intensifiait l'antagonisme de classe entre capital et travail, le pouvoir d'État assumait de plus en plus les caractères du pouvoir national de l'État sur le Travail, d'une force publique organisée pour l'asservissement social, d'un engin de despotisme de classe. Après chaque révolution marquant une phase plus avancée dans la lutte des classes, le caractère purement répressif du pouvoir d'État ressortait avec un relief de plus en plus accusé... » (Guerre civile en France.)

Après la chute de la Commune de Paris, la France et l'Occident européen vont entrer dans une longue période relativement pacifique, qui mène jusqu'aux débuts de l'impérialisme. Le capitalisme se développe ; et les pays « avancés » en ont fini avec les révolutions démocratiques bourgeoises.

Pendant cette période, le marxisme va s'approfondir, devenir clairement une « conception du monde » et lutter pour s'affermir, se clarifier, étendre son influence.

LES DERNIÈRES ŒUVRES DE MARX

Le 22 mai 1875 se réunit le congrès de Gotha, au cours duquel fut décidée l'union des deux tendances du socialisme allemand, les lassalliens et les « eisenachiens » (parti formé en 1869, au congrès d'Eisenach). Le nouveau parti socialiste ouvrier allemand fut constitué, autour d'un programme confus, qui prit le nom de « programme de Gotha ». Il empruntait certaines formules à Lassalle (notamment sa « loi d'airain ») et d'autres aux socialistes utopistes (notamment le droit de l'ouvrier aux produits de son travail). Enfin, le programme annonçait la réalisation d'un « État libre » sans voir que cette formule éloquente et creuse contenait une contradiction interne : là où il y a un État, la liberté ne peut encore régner !...

Marx, ayant reçu le texte du programme, lui ajouta des gloses marginales. Pour éviter une rupture avec les leaders du mouvement allemand (Liebknecht, Bebel, etc.), la *Critique du programme de Gotha* ne fut pas publiée. Après la mort de Marx, en 1891, et devant l'opportunisme qui envahissait la social-démocratie allemande, Engels exigea de Kautsky qu'il publiât dans la *Neue Zeit* ce document important dirigé notamment contre les « lassalliens » et contre les concessions, à la fois « gauchistes », et opportunistes, faites aux lassalliens par les « eisenachiens » et même par Liebknecht.

« *Entre la société capitaliste et la société communiste se place la période de transformation révolutionnaire de la première en la seconde. Une période de transition politique lui correspond où l'État ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat.* » En effet, le développement des forces productives atteint par le capitalisme ne fournit pas encore les conditions de cet épanouissement humain que sera le communisme. Il faut organiser, planifier, développer cette économie. La période de transition implique politiquement la démocratie prolétarienne, c'est-à-dire la contrainte exercée par le prolétariat (sur la bourgeoisie,

répétons-le, sur ses survivances, sur ses alliés et ses complices). Économiquement, c'est déjà la transition vers le *socialisme*.

Le programme du parti social-démocrate allemand demandait que « *les produits du travail appartiennent intégralement et par droits égaux à tous les membres de la société* ». Marx critique cette utopie et précise la notion du *socialisme*, *premier stade de la société communiste*.

Il est impossible que ceux qui travaillent reçoivent intégralement le produit de leur travail. En premier lieu, le travail perd de plus en plus son côté privé, strictement individuel, pour devenir de plus en plus social (dans *Le Capital*, Marx avait minutieusement analysé la division du travail et montré qu'après avoir atteint son maximum dans le travail parcellaire de la manufacture elle *tendait* dans l'industrie moderne à prendre de nouvelles formes et à se dépasser). En second lieu, une part du produit social doit passer dans la reproduction simple (remplacement de l'outillage usagé) et dans la reproduction élargie (accumulation socialiste, accroissement des forces productives, donc de l'outillage industriel). En troisième lieu, une part de ce produit social doit aller à l'entretien des malades, des vieillards, des femmes enceintes ; à l'éducation des enfants ; à l'armée tant qu'il y en a une ; aux dépenses administratives, etc...

La société socialiste porte en elle « *les stigmates de l'ancienne société, de laquelle elle sort* » et cela sous tous les rapports, économique, politique, social, intellectuel. Une fois établi le *droit égal* de tous à la rémunération du travail, les *inégalités* dans le travail productif des individus ne s'en manifestent que plus ouvertement. Forces et talents diffèrent, et ces différences éclatent précisément parce que le droit légal pour tous ne se fonde pas encore sur un extraordinaire développement des forces productives, et que les individus n'ont encore des droits égaux que sur les « produits de leur travail » — ces travaux étant inégaux. Cela signifie donc que les individus doivent recevoir l'équivalent du produit social de leur travail individuel, déduction faite de la part de ce produit que retient la société pour ses besoins généraux. En d'autres termes, il y a encore une sorte de « *plus-value* », mais socialiste (c'est-à-dire que ce terme ne lui convient plus exactement). Le surproduit du travail de l'individu ne va plus à la classe des

exploiteurs, mais directement à l'ensemble social organisé. Il n'en reste pas moins que le développement de l'individu et celui de la société restent encore, à ce stade, contenus dans certaines limites : à chacun selon son travail (et non pas à chacun selon ses besoins, les besoins étant eux-mêmes prodigieusement accrus !).

Dans le socialisme et la « démocratie socialiste », le droit égal est donc un droit inégal pour un travail inégal. Il ne reconnaît aucune distinction de classe, parce que tout homme n'est qu'un travailleur comme un autre ; mais il reconnaît tacitement l'inégalité des dons individuels et, par suite, des capacités productives comme des privilèges naturels. C'est donc, dans sa teneur, un droit fondé que l'inégalité, comme tout droit. Ce droit égal est donc toujours, en principe, le droit bourgeois, bien que principe et pratique *« ne s'y prennent plus aux cheveux »*. La démocratie se caractérise alors par la réalisation du droit bourgeois (démocratique) qui laissait l'égalité comme la liberté et la justice dans les nuées de l'abstraction théorique. Pas plus que les lois, le droit n'est éternel. Cependant la notion du *droit* passe dans la société socialiste. Dans cette société, le marché du travail et des marchandises perd sa réalité indépendante, échappant à la volonté et au contrôle humain. La loi de la valeur, déjà limitée dans le capitalisme par d'autres lois, sera à la fin comme dominée et limitée par des lois nouvelles, celles du socialisme. De même l'argent, la monnaie, le crédit perdent le caractère capitaliste de « fins en soi » ; ils deviennent les moyens de surveiller, de diriger l'économie sociale planifiée (donc sans crises). Puis, ayant perdu leur fonction, ils disparaîtront, comme l'État socialiste lui-même. L'aliénation et le fétichisme sont dépassés.

L'expression : « État communiste », souvent employée, est une absurdité interne. Le communisme ne peut naître qu'avec la pleine liberté, donc avec la disparition de l'État. La société communiste et le libre épanouissement de l'homme fondé sur l'abondance apparaissent : *« Lorsque la subordination servile des individus dans la division du travail et avec elle l'opposition du travail manuel et du travail intellectuel auront disparu ; lorsque le travail ne sera plus un simple moyen mais sera devenu le premier besoin de la vie ; lorsque*

les forces de production s'accroîtront avec le développement en tout sens des individus et que toutes les sources de la richesse collective jailliront : alors seulement l'étroit horizon juridique bourgeois pourra être complètement dépassé, et la société inscrira sur ses drapeaux : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». »

Marx n'a pas essayé de pousser plus loin la description de l'État socialiste et de la société communiste. On le lui reproche parfois. Mais il savait bien que tout essai d'anticipation eût été aussi vain, aussi stérile, aussi critiquable qu'une utopie. Il entendait bien ne pas faire œuvre d'idéaliste, mais déterminer positivement — c'est-à-dire *prévoir* scientifiquement — l'avenir tel qu'il résulte des *tendances* du présent, de son *mouvement* interne. Lui demander une description détaillée de la société communiste est aussi absurde que de demander à un physicien la position de ce grain de poussière, ou de ce stylo, dans un siècle ! Le physicien sait que le monde a des lois. Il sait aussi que chaque problème précis vient à son heure, et la question posée ne correspond pas pour lui à un problème actuel de la physique. De même, Marx sait que chaque situation historique pose ses problèmes concrets ; l'important, ce n'est pas de rêver idéalistement à l'avenir de l'homme, mais d'*agir* pour cet avenir et de disposer d'une *méthode* théorique qui permette d'analyser chaque situation et de découvrir la solution aux problèmes qu'elle pose.

« *Le socialisme, depuis qu'il est devenu une science, veut être pratiqué, c'est-à-dire étudié comme une science* » (Engels). D'une part, la méthode, pour le marxiste, fait partie intégrante de la connaissance et de la science. D'autre part, toute science a un caractère relatif. Aucune analyse, aucune prévision n'est définitive ni absolue. En troisième lieu, la connaissance ne se définit plus par l'objectivisme. Elle comporte l'action, donc la prise de position.

VI

LES DERNIÈRES ANNÉES

La situation matérielle de Marx s'améliora grandement lorsque son ami Engels, d'abord simple employé, devint associé de la firme paternelle (1864), puis héritier disposant de sa part légitime (1869).

Marx maria ses deux filles, l'une (Laura) à Paul Lafargue, en 1868 ; l'autre (Jenny), en 1873, à Charles Longuet.

Malheureusement il se trouvait usé par les luttes et les privations. Une maladie de foie, des anthrax, puis une bronchite chronique, sans affaiblir sa volonté, diminuèrent sa capacité de travail.

L'œuvre entreprise était surhumaine. Marx aurait voulu, à lui seul, réaliser l'œuvre de plusieurs équipes ou de plusieurs générations : la sociologie scientifique, la connaissance de l'homme dans son histoire, dans sa vie économique, sociale, politique, psychologique, artistique.

Le Capital est resté inachevé. A la mort de Marx, Engels trouva d'énormes manuscrits, des monceaux de notes et de documents (une tonne de statistiques sur la propriété foncière et l'économie agraire en Russie et jusqu'à des travaux mathématiques).

Le Capital devait comporter quatre parties : production du capital ; circulation du capital ; processus d'ensemble du capitalisme ; l'histoire des théories sur le capital.

Seul le livre I (production du capital) parut du vivant de l'auteur. Avec l'ensemble des manuscrits laissés par Marx, et en complétant certains chapitres, Frédéric Engels arriva à reconstituer d'une façon assez satisfaisante le livre II, qui parut en 1885 (cf. l'Avant-propos d'Engels, dans la trad. Molitor, début t. V). Enfin le livre III revu, et complété par Engels avec beaucoup de difficultés et un énorme travail, fut publié seulement en 1894 (cf. Avant-propos d'Engels, début t. IX — trad.).

Quant à l'histoire des théories sur la plus-value, elle ne fut

livrée au public qu'en 1905-1910, par les soins de Kautsky (trad. franç. sous le titre : *Histoire des Doctrines économiques*, 8 vol.).

Les critiques du marxisme en général ne connaissent guère que la première partie du *Capital* et, dans cette première partie, les premiers chapitres (sur la *valeur*). Or l'œuvre a une unité interne. L'analyse marxiste va méthodiquement de l'abstrait au concret. En elle-même, prise isolément, la « *valeur* » mène sous le capitalisme, comme dit Marx, une « *existence antédiluvienne* » !...

Essentielle au début (c'est-à-dire historiquement au temps de l'échange simple de marchandises, dans l'antiquité, dans le Moyen Age, au temps du capital commercial), la loi de la valeur est ensuite intégrée au capitalisme, modifiée, transformée. Par rapport aux faits *concrets* du capitalisme (circulation des capitaux, crédit, taux de profit moyen, frais de production, luttes de classes, etc.), la loi de la valeur n'est donc plus qu'une abstraction lointaine, encore qu'elle garde, au sein de ces faits nouveaux, la réalité d'un élément que retrouve l'analyse et d'un moment que retrouve l'histoire.

Ceux qui ignorent l'ensemble du *Capital* et se bornent à l'étude ou à la critique de la « *valeur* » ne connaissent pas le marxisme. Un des paragraphes qui précèdent s'est efforcé de résumer, dans son mouvement total, l'œuvre colossale de Marx.

Les dernières années de Marx furent assombries par les deuils et la maladie. Sa femme mourut le 2 décembre 1881 et sa fille Jenny Longuet au début 1883. Il mourut la même année. Il fut enterré au cimetière de Highgate. Devant la tombe de son ami, Engels prononça un émouvant discours dans lequel il dégagait le sens de la vie comme de l'œuvre de Karl Marx : l'unité de la théorie et de la pratique. Ensuite, jusqu'à sa mort, ce fut lui qui prit en main l'approfondissement du marxisme et l'extension de son influence.

CONCLUSIONS

1. L'étude précédente s'est efforcée de suivre (en un trop bref raccourci) la formation et le développement de la pensée marxiste.

Théorie du *mouvement*, le marxisme fut et reste une théorie *en mouvement*. « Notre théorie, devait écrire Engels, est une *théorie du développement, sur un dogme qu'il faille apprendre par cœur* ». (Lettre d'Engels, 1887, dans *Choix de Lettres*, Berlin, 1953.)

On a pu montrer comment les premières recherches de Marx, les premières découvertes, les premiers aspects du réel décelés et analysés par lui, se sont par la suite *intégrés* au développement vivant de sa doctrine : la philosophie à l'économie, l'économie à la politique ainsi qu'à l'étude des superstructures idéologiques de l'art et du développement de la science (à peine ébauchée par lui).

La doctrine marxiste s'efforce aussi d'atteindre le réel humain, à la fois dans son mouvement et dans la complexité des « sédiments » (pour employer une métaphore facile à comprendre) superposés et interagissants depuis le rapport avec la nature jusqu'aux plus subtiles floraisons de l'art.

D'autre part et surtout, de l'étude du marxisme et des recherches de Marx sort une *méthode de pensée*, liée à la doctrine, mais s'en dégagant comme l'aspect rationnel et universel. Cette méthode fut d'abord, dans l'introduction à notre étude, sommairement indiquée. Puis on l'a vue se former, s'éprouver, se préciser, se confirmer. C'est la *méthode dialectique*. Rappelons-en ici une fois de plus les préceptes essentiels : saisir toute réalité dans son mouvement et *ses tendances* — donc dans l'*unité* de ses aspects différents et *contradictoire*s.

2. Le marxisme, doctrine *ouverte*, n'a pas cessé de se développer depuis la mort de Marx.

Ce développement, impliquant un approfondissement de

la *doctrine* en même temps qu'une application de la *méthode* à des réalités nouvellement surgies ou bien laissées momentanément de côté par l'analyse, diffère d'une « révision » des principes. Il ne peut se comparer qu'au développement d'une science.

Le lecteur qui voudrait approfondir sa connaissance du matérialisme dialectique trouvera en particulier dans l'œuvre d'Engels des exposés substantiels (par exemple dans le *Feuerbach* pour la philosophie, ou l'*Anti-Dühring* pour l'ensemble du marxisme), ainsi qu'une *extension* de la méthode à des domaines nouveaux (aux sociétés précapitalistes dans le livre sur *Les Origines de la famille, de la propriété, de l'État*).

De plus, ce lecteur ne saurait négliger l'œuvre des continuateurs de Marx et d'Engels, en particulier Lénine, mais aussi Staline, Mao-Tsé-Toung, etc.

Ces hommes d'État ont été ou sont encore des théoriciens, des philosophes. Lénine, notamment, a laissé, en même temps que des œuvres économiques et politiques (analyse de l'*impérialisme*), des œuvres philosophiques de premier plan. En particulier dans les *Cahiers philosophiques*, il reprend certains points essentiels laissés de côté, comme nous l'avons montré, par Marx et même par Engels : l'élaboration, à partir de Hegel, d'une logique dialectique, d'une méthodologie générale, d'une doctrine des « catégories ».

Aujourd'hui, on ne peut plus séparer le marxisme du léninisme ; et le terme « *marxisme-léninisme* » est entré dans l'usage courant.

3. Le rôle du marxisme dans la société actuelle mériterait à lui seul une étude particulière, ou plutôt une série d'études !

Indiquons brièvement que ses adversaires, après l'avoir ignoré (ou feint de l'ignorer), l'ont mille fois réfuté. Enfin, plus subtilement, tantôt ils ont prétendu le dépasser, tantôt ils en ont assimilé tel ou tel élément (la dialectique, l'étude des faits économiques, du « facteur humain », etc.) pour le retourner contre l'ensemble.

C'est ainsi que le marxisme reste au centre des discussions philosophiques et politiques de l'époque moderne. Car « *la dialectique de l'histoire est telle que la victoire théorique du marxisme oblige ses adversaires à se déguiser en marxistes* » (Lénine).

BIBLIOGRAPHIE

Parmi l'immense quantité des livres consacrés à Marx, nous allons rappeler et apprécier rapidement quelques-uns de ceux parus en français :

I. Dans l'étude précédente, les textes de Marx sont cités parfois d'après la « Gesamtausgabe » en allemand, parfois d'après des traductions diverses, mais le plus souvent d'après l'édition française Costes, traduction Molitor.

Cette traduction médiocre est peu à peu remplacée par des éditions scientifiques, notamment par les soins de E. Bottigelli (aux Éditions Sociales, Paris).

II. Les *Morceaux choisis* de Marx, parus en 1934, réimprimés récemment chez Gallimard (avec une introduction de N. Guterman et H. Lefebvre), fournissent encore un instrument de travail utilisable.

Ils ont un grand défaut : les textes y sont groupés suivant des rubriques et non par leur ordre « historique », c'est-à-dire qu'ils ne sont pas situés dans la formation et le mouvement de la pensée marxiste.

La présente étude complète en un sens ces *Morceaux choisis*. De même que le petit volume paru aux P. U. F., collection « Que sais-je ? » et d'autres publications, notamment *Marx et la Liberté* (Éditions des Trois Collines, Genève 1947).

III. La thèse de M. A. CORNU : *Karl Marx, l'homme et l'œuvre*, Alcan, 1934, reste un livre à consulter, l'un des plus intéressants parus en France. Malheureusement il ne correspond pas à son titre, puisque ce sont les années de jeunesse et elles seules que ce livre étudie. (Il s'arrête à 1844, aux thèses sur Feuerbach et à *La Sainte Famille*, donc laisse de côté la *Deutsche Ideologie* et les œuvres postérieures).

Le *Manuscrit de 1844*, aiguillage ou plaque tournante de la pensée marxiste, reste par conséquent mal situé.

De plus, nous avons montré qu'en 1845 seul est formulé le *matérialisme historique*. A cette date, le *matérialisme dialectique* reste encore implicite et informulé.

La thèse de M. Cornu définit donc le marxisme par un moment dépassé et incomplet de la pensée de Marx.

D'où le caractère contestable de certaines conclusions. « *On sent chez lui (Marx) comme chez Hegel une foi mystique qui l'amène à incliner les faits sur la fin qu'il leur assigne* » (p. 405).

Le même auteur vient de publier le tome I d'un ouvrage d'ensemble (*Marx et Engels*, P. U. F. 1955), indispensable instrument de travail.

IV. Sydney HOOK, *Pour comprendre Marx*, trad. franç., Gallimard, 1936.

« Interprétation » de Marx à la mode américaine. Le marxisme devient un « instrument », une « vérité de classe ». Nous avons écarté, chemin faisant, ce pragmatisme qui prétend éliminer du marxisme son caractère scientifique.

V. Otto RULHE, *Karl Marx*, Grasset, 1933.

Marx expliqué par la physiologie et la psychanalyse, par la maladie de foie et le « complexe d'infériorité » !... Quelques détails biographiques intéressants.

VI. Max BEER, *K. Marx, sa vie, son œuvre*, Librairie Humanité, 1926.

Livre élémentaire, d'une lecture facile.

VII. RIAZANOV, *Marx et Engels*, E. S. I., 1923. *Marx, homme, penseur et révolutionnaire*, Paris, E. S. I., 1928.

Ouvrages intéressants mais dépassés, notamment parce qu'antérieurs à la publication (par Riazanov lui-même) des œuvres philosophiques de jeunesse.

VIII. MUNCHEN, HELFER et NIKOLAIEVSKY, *Karl Marx*, trad. franç., Gallimard, 1938.

Des détails biographiques intéressants. Laisse de côté, peut-être volontairement, l'essentiel de la doctrine.

IX. MEHRING, *Karl Marx. Geschichte eines Lebens*, Leipzig, 1920.

La meilleure biographie de Marx.

X. BOUKHARINE, *Théorie du matérialisme historique*, Paris, E. S. I., 1927.

Livre qui réduit le marxisme au matérialisme historique et celui-ci à un mécanisme (à une théorie de l'équilibre des forces).

XI. ANDLER, *Le « Manifeste communiste » de Marx et*

d'Engels, introduction historique et commentaires, Paris, Rieder.

Parfait exemple du degré d'incompréhension auquel peut s'en tenir un universitaire distingué et pourtant bien informé (peut-être écrasé par son information).

XII. L'incompréhension de M. ANDLER n'a d'égale que celle de M. BOUGLÉ, dans divers ouvrages où il se risque à faire allusion au marxisme (*Chez les prophètes socialistes*, Paris, Alcan, 1918 ; *Socialisme français*, Paris, Colin, 1932), etc.

XIII. *Études sur Marx et Hegel*, par J. HYPPOLITE, Paris, Rivière, 1955.

Mentionnons enfin quelques ouvrages français récemment parus, écrits par des « partisans » du marxisme, mais où l'on trouvera à la fois l'exposé des arguments adverses et la critique de ces arguments :

V. LEDUC, *Le Marxisme est-il dépassé ?*, éd. « Raisons d'être », Paris, 1947 ; *Communisme et Nation*, Éd. Soc., Paris, 1954.

J. FRÉVILLE, *Marx-Engels, Sur la Littérature et l'Art*, Éd. Soc., Paris, 1954.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE DES ÉDITEURS.

PRÉFACE A LA DEUXIÈME ÉDITION.

INTRODUCTION.

I. Les préjugés contre le marxisme.....	27
II. Marxisme et patrie. Marxisme et religion.....	31
III. Science et action.....	37
IV. Le matérialisme marxiste.....	49
V. But de ce livre.....	61

PREMIÈRE PARTIE.

<i>La vie et l'œuvre de Marx des débuts au « Manifeste »...</i>	71
I. Plan de cette étude.....	73
II. L'enfance de Karl Marx.....	76
III. Marx et le judaïsme.....	79
IV. Marx étudiant. Son mariage.....	81
V. Marx et la philosophie.....	85
VI. L'entrée dans l'action.....	93
VII. Marx à Paris.....	96
VIII. Marx et Engels. L'apport d'Engels au marxisme..	103
IX. De la <i>Critique philosophique</i> à la <i>Critique de l'économie politique</i>	107
X. Le matérialisme historique.....	122
XI. Le retour vers l'action. Les polémiques contre les communistes utopiques et le réformisme.....	144
XII. 1848	164

DATE DUE / DATE DE RETOUR

NOV 22 2006

Du «			171
I.			172
II.			189
III.			199
IV.			205
V.			210
« Le C			231
I.			233
II.			245
III.			tion	253
IV.	I		257
V.	I		266
VI.	I		270
(....	273
I			275

CARR McLEAN

38-297

TRENT UNIVERSITY



0 1164 0409275 5

BORDAS

ÉDITEUR

OUVRAGES DE PHILOSOPHIE

TRAITÉS

G. Bastide.	— LES GRANDS THÈMES MORAUX DE LA CIVILISATION OCCIDENTALE	288 pages
E. Wolff.	— L'INDIVIDUALISME RADICAL FONDÉ SUR LA CARACTÉROLOGIE.....	212 —
E. Pesch.	— LA PSYCHOLOGIE AFFECTIVE.....	480 —
R. Bertrand-Serret.	— LA SUPERSTITION TRANSFORMISTE.....	224 —

Collection « POUR CONNAITRE LA PENSÉE »

G. Pascal.	— ALAIN	224 pages.
P.-M. Schuhl.	— BACON	112 —
F. Meyer.	— BERGSON	128 —
G. Ranc.	— BERTHELOT.....	144 —
M. Semenoff.	— BOUDDHA	256 —
P. Ginestier.	— CAMUS	208 —
R. Lefèvre.	— DESCARTES	176 —
E. Pesch.	— FREUD	136 —
C. Drevet.	— GANDHI	240 —
A. Marietti.	— HEGEL	204 —
Ch. Le Cœur.	— HUGO	192 —
G. Pascal.	— KANT	200 —
H. Lefebvre.	— LÉNINE.....	360 —
H. Lefebvre.	— MARX.....	280 —
J. Chaix-Ruy.	— NIETZSCHE	192 —
J. Chaix-Ruy.	— PLATON	320 —
G. Guy-Grand.	— PROUDHON	240 —
M. Weiler.	— RENAN.....	224 —
G. de Plinval.	— SAINT AUGUSTIN.....	244 —
L. Jugnet.	— SAINT THOMAS D'AQUIN	240 —
F. Rossignol.	— SOREL	288 —

MANUELS ET GUIDES PRATIQUES

G. Pascal.	— LES GRANDS TEXTES DE LA PHILOSOPHIE	288 pages.
40. R. Mucchielli.	— PHILOSOPHIE, cl. de MATH	416 —
41. A. Ouy.	— PHILOSOPHIE, cl. de SC. EXP.....	320 —
42. R. Mucchielli.	— PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE ..	384 —
43. R. Mucchielli.	— PHILOSOPHIE DE L'ACTION	320 —
44. R. Mucchielli.	— LA PHILOSOPHIE : INTRODUCTION, GÉNÉRALITÉS, HISTOIRE	192 —
45. G. Pascal.	— MÉMENTO DE PHILOSOPHIE	320 —